عالم المعرفة
سلسلة كتب ثقافية شهرية يصدرها
المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب - الكويت
488

ما بعد الإنسان

تأليف: روزي بريدوتي
ترجمة: حنان عبدالمحسن مظفر




المجلس الوطني
للثقافة والفنون والآداب



Withe

عالم المعرفة
سلسلة كتب ثقافية شهرية يصدرها
المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب - الكويت
صدرت السلسلة في يناير 1978
أسسها أحمد مشاري العدواني (1923 - 1990) ود. فؤاد زكريا (1927 - 2010)

ما بعد الإنسان

تأليف: روزي بريدوتي

ترجمة: حنان عبدالمحسن مظفر



نوفمبر 2021
488



سلسلة شهرية يصدرها
المجلس الوطني للثقافة
والفنون والآداب

ترسل الاقتراحات على العنوان التالي:

السيد الأمين العام

للمجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب

ص. ب: 28613 - الصفاة

الرمز البريدي 13147

دولة الكويت

هاتف: 22431704 (965)

www.kuwaitculture.org.kw

التنضيد والإخراج والتنفيذ والتصحيح اللغوي

وحدة الإنتاج في المجلس الوطني

ISBN 978 - 99906 - 0 - 689 - 8

العنوان الأصلي للكتاب

The Posthuman

Rosi Braidotti

Polity

This edition is published by arrangement with Polity Press Ltd., Cambridge

طُبع من هذا الكتاب اثنان وثلاثون ألفا ومائتان وخمسون نسخة

ربيع الأول 1443 هـ ـ نوفمبر 2021

المحتويات

مقدمة المترجمة

«ما بعد الإنسان... هو حالنا اليوم»

في زمن أصبحت فيه الآلة جزءاً لا يتجزأ من الإنسان، وجب علينا إعادة تعريف الإنسان كونه كائنا حياً مطلقاً

تتحفنا الشاشتان الصغيرة والكبيرة بنماذج تتطرق إلى الإمكانيات المتاحة بسبب التقدم التكنولوجي، والعواقب المترتبة على ذلك أيضا.

«كيبل غيرلز» (Cable Girls) مسلسل إسباني عن مجموعة من النساء يعملن في شركة الهاتف في مدريد، وفي خلفية القصص التي تدور حول سلطة الأب والزوج، وتأثير المدينة في شباب القرى، نجد خيطا رفيعا مهما حول اختراع آلة دوران تتيح لشركات الهاتف الاستعاضة عن عاملات الهاتف. وحيث إن هذا العمل يستقطب العديد من النساء ويتيح لهن مجالا من الحرية، فإن هذا الاختراع هو في الواقع ما يدير القصة لتأثيره القوي في حياة هؤلاء النساء

وتغييره نمط حياتهن. أما «ماد مين» (Mad Men) فهو مسلسل يحتل فيه الرجال أدوارا أساسية، بيد أنه يتطرق في أجزائه الأخيرة إلى الآلة باعتبارها بديلا من الإنسان عندما تخترع جون هولواي، تلك السكرتيرة التي لا يستغني عنها الرجال المسيطرون، آلة تحاكيها بالاستجابة لمتطلباتهم ومشاعرهم، سمة تميزها عن غيرها، فتكون الآلة بديلًا ممكنًا لسمة إنسانية مميزة: التعاطف والحدس. هذه نماذج صغيرة جدًا يكون دور الآلة فيها ثانويا، تقع جنبا إلى جنب مع أفلام ومسلسلات تضع الإنسان الآلي أو «السايبورغ» (cyborg) في مركز الحكاية، مثل «روبوكوب» (Robocob)، و«تيرمينيتر» (Terminator)، والرجل الحديدي (Iron Man) وغيرهم، حيث الآلة/الرجل هو النتاج الطبيعي لتطور المجتمع نحو مستقبل تذوب فيه الحواجز بين الإنسان واللاإنسان. وما بين القصص التي تعطي الآلة دورًا ثانويًا، وتلك التي تجعلها المحور الرئيس، نعيش نحن في عالم تتزايد فيه سلطة التكنولوجيا، فتصبح أجهزتنا الهاتفية والحاسوب المحمول والكتب الإلكترونية جزءًا لا يتجزأ منا، فلا نبتعد كثيرا عن الخيالات التي رسمتها لنا الشاشة، فأسس عملنا اليومي حاليا تعتمد على وسائل تكنولوجية لا مفر منها. وها أنا أستخدمها في ترجمة هذا الكتاب، فأستمع إلى النسخة الأجنبية على هاتفي النقال، بينما أسطر الترجمة على الحاسوب الآلي المحمول وأستخدم كتابي الإلكتروني «الكندل» (Kindle) لأبحث عن معانٍ لمصطلحات فنية.

في زمن أصبحت فيه الآلة جزءًا لا يتجزأ من الإنسان، وجب علينا إعادة تعريف الإنسان كونه كائنا حيا مطلقا. وفي زمن ازداد فيه الحديث عن حقوق الحيوان والبيئة، وجبت علينا إعادة فهرسة الإنسان كمحور أعمالنا وفكرنا. النماذج التلفزيونية والسينمائية المذكورة أعلاه تتطرق بشكل أو آخر إلى دور التقدم التكنولوجي في صبغ حياتنا. وينقسم الفريق عادة بين معارض قلق على التدخل التكنولوجي على ذواتنا كبشر، أو مساند يرى فيها تقدما لحالنا وإنعاشا لنمط حياتنا. أيًا كانت الآراء والتحاليل التي تبحث في تأثير التقدم التكنولوجي في البشر، فإن الأمثلة السابقة هي مجرد نماذج تذكرنا بصعوبة الفصل بين الإنسان والآلة (من حيث الوظيفة مثلا)، وحيث إن الآلة كجسد تطورت بشكل مذهل، فالفصل بينهما أصبح بالصعوبة نفسها. تأتي روزي بريدوتي بكتابها هذا لا لتركز على خطورة التكنولوجيا من حيث أثرها في الإنسان، فهي ليست معادية للتقدم التكنولوجي، وترى بل وتقدر فوائده الكبيرة

على نمط حياتنا، بل لتبحث في موضوع الإنسان الذي أصبح، بفضل هذا التقدم التكنولوجي والوعي الاجتماعي الجديد، أكثر من مجرد إنسان. ما بعد الإنسان، «البوست هيومان» (the posthuman)، هو حالنا اليوم.

تبدأ بريدوتي كتابها بطرح أربعة مشاهد قصيرة في مقدمة الكتاب، كنماذج لتناقضات عصرنا هذا وأزمة الإنسان فيه، لتربطها لاحقا بفصولها الأربعة. في المشهد الأول تخبرنا عن طالب مدرسة يعتقد أن الإنسانية أمر مبالغ فيه، فيقتل زملاءه، لتربط ذلك بالفصل الأول، «ما بعد الحركة الإنسانية: ما وراء النفس»، حيث تعرض تداعيات إزاحة الإنسان من مركز الكون على الأخلاق وغيرها من الجوانب، أما المشهد الثاني فيخبرنا عن سلعنة الحيوانات وتحسينها تكنولوجيا لتوفر فرصًا أفضل لشعوب بينما تستمر شعوب أخرى بمواجهة صعوبة الحصول على أدنى مستويات التغذية. يرتبط هذا المشهد بالفصل الثاني «ما بعد المركزية البشرية: الحياة ما وراء النوع»، والذي يستعرض أنماط التحول (نحو الحيوان، نحو الأرض، نحو الآلة). تقترح بريدوتي هنا العوامل التي تشكل ذات ما بعد الإنسان، وهي قربه من الحيوان ومن البُعد الكوكبي، بالإضافة إلى حيازته مستوى عاليا من الوساطة التكنولوجية. ويركز المشهد الثالث على تأثير التكنولوجيا في تطوير سلطة الموت عبر استخدام «الدرونز» (drones) للقضاء على الرئيس الليبي السابق معمر القذافي. فيأتي هنا الفصل الثالث، «غير الإنساني: الحياة ما وراء الموت»، لينظر نحو سلطة الموت كاستمرارية ما بعد الإنسان. وأخيرا يخبرنا المشهد الرابع عن أكاديميين يشككون في وضع العلوم الإنسانية، بل والدراسات الأكاديمية بأكملها في زمن أصبحت فيه الإنسانية في أزمة. فأدى تشكيك هؤلاء الأكاديميين إلى أن أحدهم فقد أهليته للحصول على دعم لأبحاثه لتشكيكه ونقده للعلوم الإنسانية، فيأتي هنا الفصل الرابع ليبحث في دور الجامعة في زمن تتشتت فيه المعرفة لتعدد طرق الوصول إليها (التي تمكنها التكنولوجيا)، وأهمية هذا التشتت الفكري في إحداث ابتكارات منهجية تناسب عصرنا هذا.

تنهي بريدوتي كتابها لتدعو القراء إلى أن يكونوا «جديرين بالحاضر... وجزءًا من الثقافة المعاصرة، التي تجسد وتدمج ذات هذا العالم»، وتذكرنا أن

«ما بعد الإنسان هو فرصة رائعة لنقرر معًا ما ومن هو الذي سنتحول إليه، وفرصة فريدة للإنسانية لإعادة اختراع نفسها بشكل إيجابي، من خلال الإبداع وتمكين العلاقات الأخلاقية، وليس سلبيا فقط، من خلال الضعف والخوف. إنها فرصة لتحديد فرص المقاومة والتمكين على نطاق كوكبي».

مقدمة

لا يمكننا جميعا أن نؤكد، بأي درجة من اليقين، أننا كنا «إنسانًا» على الدوام، أو أننا كنا إنسانا فقط. بل إن بعضنا لا يعد الآن إنسانا بالمعنى الكامل، فما بالك بما كنا عليه في فترات أخرى من التاريخ الغربي الاجتماعي والسياسي والعلمي؟ وهذا إن كان ما نعنيه بإنسان هو ذلك المخلوق المألوف في عصر التنوير وما نتج عنه: «الإنسان الديكارتي الواعي»، أو «مجتمع الكائنات العقلانية» الكانتي، أو من منظور اجتماعي سوسيولوجي، الإنسان باعتباره مواطنا يتمتع بحقوق وملكية، وما إلى ذلك». (Wolfe, 2010a). وعلى رغم ذلك، يتمتع مصطلح «إنسان» بإجماع واسع الانتشار

«يركب هذا الكتاب موجة انبهارنا بنظريات ما بعد الإنسان باعتبارها جزءا حتميا من تاريخنا»

ويبدو بديهيا لدينا، فنعلن ارتباطنا بتلك الفصيلة كأنه شيء حتمي. بل إننا نبني أفكارا أساسية حول حقوق الإنسان. ولكن هل هذا منظور دقيق؟

بينما تجاهد القوى الاجتماعية الدينية المحافظة لإعادة إدراج الإنسان ضمن نموذج القانون الطبيعي، فإن مفهوم الإنسان قد انفجر تحت ضغط مزدوج من التقدم العلمي المعاصر والمخاوف الاقتصادية العالمية. فبعد تدفق نظريات ما بعد الحداثة، وما بعد الاستعمار، وما بعد الصناعة، وما بعد الشيوعية، بل حتى ما بعد النسوية المشكوك في مصداقيتها، يبدو أننا قد دخلنا مأزق ما بعد الإنسان. وبعيدا عن كونها المتغيِّر النوني n^{th} variation في تسلسل من البادئات التي قد تبدو اعتباطية ومن دون نهاية في وقت واحد، فإن حالة ما بعد الإنسان تقدم نقلة نوعية في تفكيرنا حول ماهية الوحدة الأساسية التي تعرف صنفنا الإنساني وكياننا السياسي وعلاقتنا مع سكان هذا الكوكب. وتثير هذه المسألة تساؤلات خطيرة حول هياكل هويتنا المشتركة – بوصفنا بشرا - وسط تعقيد العلوم المعاصرة والسياسة والعلاقات الدولية. فتتكاثر النقاشات والتمثيلات حول ما هو ليس إنسانيا (non-human)، ولاإنساني (inhuman)، ومعارض للإنساني (anti-human)، وغير إنساني (inhumane)، وما بعد الإنسان وتتعارض في مجتمعاتنا المعولمة التي تنظمها التكنولوجيا.

وتتراوح النقاشات الدارجة ثقافيا بين تلك المهنية المعقدة المتعلقة بعلم الروبوتات وتكنولوجيات الأعضاء الصناعية وعلم الأعصاب والهندسة الوراثية(*)، إلى رؤى جديدة غامضة لما وراء «الحركة الإنسانية» (trans-humanism) و«الإعلائية التكنولوجية» (techno-transcendence). ويعد تحسين الإنسان لب هذه النقاشات. أما على الصعيد الأكاديمي فتحوز نظريات ما بعد الإنسان مكانة خاصة، فإما يُحتَفى بها كأقصى ما وصلت إليه نظريات النقد والثقافة، أو تُنبَذ باعتبارها إضافة جديدة ومزعجة لسلسلة نظريات الـ «ما بعد». وتثير نظريات ما بعد الإنسان نشوة، ولكن أيضا قلقا (Habermas, 2003) حول قدرتها على توفير تفكيك حازم لمركزية «الرجل»، التي كانت أساسا لاختبار

(*)استخدمت مصطلح «الهندسة الوراثية» للدلالة على ما قد يترجم أيضا إلى علم «الوراثة الحيوي» (bio-genetics)، لما له من استخدام أكثر شيوعا في النصوص العربية. [المترجمة].

أي معتقد أو فكر. وهناك قلق جاد حول فقدان الأهمية والسلطة وسط هذا المنظور السائد للإنسان والدراسات التي تدور حوله، وبالأخص العلوم الإنسانية.

أعتقد أن القاسم المشترك لحالة ما بعد الإنسان هو افتراض حول الهيكل الحيوي للمادة الحية نفسها، الذي يشكل نفسه ذاتيا من دون فرض نظم تطبيعية. وتعد هذه المتواصلة بين الطبيعة والثقافة نقطة البداية المشتركة لمفهومي حول نظرية ما بعد الإنسان. وسيثبت الزمن إن كان هذا الافتراض الناتج عن نظريات ما بعد الطبيعية يؤدي بدوره وفي وقت لاحق إلى تجارب حول حدود مثالية الجسد، أو إلى حالة من الذعر الأخلاقي حول اضطراب معتقدات عريقة حول «الطبيعة» البشرية، أو إلى السعي الاستغلالي والمادي وراء الربح الناتج عن الدراسات الجينية والعصبية. سوف أناقش في كتابي هذا تلك الاتجاهات المتعددة التي قد تنجم عن دراسات ما بعد الإنسان، بينما أجادل لشرح نظريتي عن ذاتية ما بعد الإنسان.

ما هذه المتواصلة بين الطبيعة والثقافة؟ إنها نموذج علمي يبتعد نوعا ما عن النهج البنائي الاجتماعي الذي اتفق عليه عدد كبير من العلماء. يفرض هذا النهج تمييزا قاطعا بين الطبيعة الفطرية والثقافة المبنية، فيمنح التحليل الاجتماعي أهمية خاصة ويوفر أسسا قوية لدراسة ونقد الآليات الاجتماعية التي تدعم بناء الهويات والمؤسسات والممارسات الرئيسة. ويحافظ النهج البنائي الاجتماعي، من المنظور السياسي التقدمي، على الجهود الرامية إلى إزالة الصبغة الطبيعية أو الفطرية للخلافات الاجتماعية، ومن ثم إظهار هيكلها الذي صنعه الإنسان والمرتبط بزمان أو مكان معين. ما عليك إلا التفكير في التأثير العالمي الملحوظ لمقولة سيمون دي بوفوار (Simone de Beauvoir) إن «الشخص لا يولد كامرأة، بل يُصبح كذلك». فهذه الرؤية حول طبيعة التفاوتات الاجتماعية التي يحكمها البناء الاجتماعي ويجعلها متغيرة بتغير الزمان والمكان تمهد الطريق إلى حل تلك التفاوتات عن طريق التدخل البشري من خلال السياسة والنشاط الاجتماعي.

ما أعنيه هنا هو أن هذا النهج الذي يقوم على المعارضة الثنائية بين الطبيعي والمصنَّع يُستبدَل حاليا بمفهوم غير ثنائي للتفاعل بين الطبيعة والثقافة. ويرتبط

هذا الأخير، من وجهة نظري، بفلسفة أحادية ترفض مفهوم المعارضة الثنائية أو الازدواجية، لا سيما معارضة الطبيعة والثقافة، وتشدد بدلا من ذلك على قوة التنظيم الذاتي (أو الخلق الذاتي) للأحياء. وقد أدى التقدم العلمي والتكنولوجي إلى زعزعة الحواجز بين التصنيفات الطبيعية والثقافية. وينطلق هذا الكتاب من حاجة النظريات الاجتماعية إلى أخذ هذا التغيير في المفاهيم والأساليب والممارسات السياسية بعين الاعتبار. كما أن التعرف على صنف التحليل السياسي والسياسة التقدمية التي يدعمها هذا النهج القائم على متواصلة الطبيعة - الثقافة أمر محوري للاستمرار في دراسة نظريات ما بعد الإنسان.

إن الأسئلة الرئيسة التي أريد أن أتناولها في هذا الكتاب هي: أولا، ما هو ما بعد الإنسان؟ وبالأخص، ما المسارات الفكرية والتاريخية التي قد تقودنا إلى ما بعد الإنسان؟ ثانيا، إلى أين تَتْرُك فلسفةُ ما بعد الإنسانِ الإنسانيةَ؟ وبالأخص، ما الأشكال الجديدة للذاتية التي يدعمها ما بعد الإنسان؟ ثالثا، كيف يولِّد ما بعد الإنسان أنماطه اللاإنسانية؟ وبالأخص، كيف يمكن أن نقاوم الجوانب اللاإنسانية وغير الإنسانية في عصرنا؟ وأخيرا، كيف يؤثر ما بعد الإنسان في ممارسة العلوم الإنسانية اليوم؟ وبالأخص، ما وظيفة النظرية في زمن ما بعد الإنسان؟

يركب هذا الكتاب موجة انبهارنا بنظريات ما بعد الإنسان باعتبارها جزءا حتميا من تاريخنا، والتي تتزامن مع قلقنا من انحرافات تلك النظريات، وانتهاكاتها للسلطة، واستدامة بعض فرضياتها الأساسية. أما انبهاري الخاص بذلك فيعود إلى ما أراه من دور النقاد النظريين في يومنا هذا، خاصة من حيث رسم موقعنا التاريخي الحالي. ويتحول هذا الهدف المتواضع لإنتاج معارف لها أهمية اجتماعية إلى تساؤلات أكثر طموحا وتجريدية حول مكانة النظريات وأهميتها بشكل عام.

وقد علق العديد من النقاد النظريين على الطبيعة المبهمة لـ «داء ما بعد النظريات» الذي أصاب العلوم الاجتماعية والإنسانية. على سبيل المثال، يركز كل من توم كوهين وكلير كولبروك وجي. هيليس ميلر (Tom Cohen, Claire Colebrook, J. Hillis Miller, 2012) على الناحية الإيجابية من

مرحلة «ما بعد النظريات» هذه، خاصة لأنها تعترف بالفرص الجديدة المتاحة لنا، بينما تعير الانتباه أيضا للتهديدات الناتجة عن العلم المعاصر. بيد أن الجوانب السلبية لافتة للنظر، حيث تنعدم المخططات النقدية المناسبة للتدقيق في الحاضر.

يرتبط هذا التحول ضد النظريات بتقلبات السياق الأيديولوجي. فبعد النهاية الرسمية للحرب الباردة، أُبعدت الحركات السياسية التابعة للنصف الثاني من القرن العشرين على أنها تجارب تاريخية فاشلة. وطغت أيديولوجيا السوق الحرة «الجديدة» على جميع المعارضات رغما عن الاحتجاجات الشديدة من أوجه مختلفة من المجتمع، وجعلت من معاداة الفكر سمة مميزة في عصرنا. ويؤثر ذلك بشكل خاص في العلوم الإنسانية حيث يعاقب التحليلات الدقيقة بتقديمه الولاء غير المناسب لـ «الفطرة السليمة» (أو طغيان الدوكسا doxa)(*) والربح الاقتصادي (تفاهة المصلحة الشخصية). وفي هذا السياق فقدت «النظرية» مكانتها وأصبحت منبوذة بوصفها نوعا من الخيال أو الانغماس النرجسي بالملذات. وحل محلها نموذج سطحي للتجريبية الحديثة، والتي تكتفي في معظم الأحيان بتجميع البيانات فقط لتصبح القاعدة المنهجية للدراسات الإنسانية.

تتطلب فكرة المنهجية دراسة جادة: فبعد النهاية الرسمية للأيديولوجيا، وفي ضوء التطورات في علوم الأعصاب والنشوء والهندسة الوراثية، هل لنا أن نستمر في تبجيل سلطة التحليل النظري كما كان الحال منذ نهاية الحرب العالمية الثانية؟ ألا يرتبط مأزق ما بعد الإنسان بوضع ما بعد النظرية؟ على سبيل المثال، علق برونو لاتور (Bruno Latour, 2014) أخيرا على تقليد نظريات النقد وعلاقتها بالعلوم الإنسانية الأوروبية. ولا ينتمي لاتور تقليديا للعلوم الإنسانية الكلاسيكية، حيث يركز في أبحاثه المعرفية على كيفية إنتاج المعرفة عبر تواصل بين عناصر إنسانية وغير إنسانية، وبين الأشياء والكائنات. يعتمد الفكر

(*) من منظور فلسفي كلاسيكي، «الدوكسا» هي اعتقاد مشترك أو رأي شائع، وتُقابل عادة بـ «الإبستيم» (المعرفة) (episteme). [المحرر].

النقدي على نموذج بنائي اجتماعي يضع ثقته في النظرية باعتبارها وسيلة لفهم الواقع وتمثيله، فهل تستمر تلك الثقة في يومنا هذا؟ طرح لاتور شكوكا جادة بشأن دور النظرية اليوم.

لا يمكن إنكار تلك الدلالة المظلمة لحالة ما بعد الإنسان، خاصة فيما يتعلق بسلالة الفكر النقدي. كأننا، بعد الانفجار العظيم الذي شهدته النظرية في سبعينيات وثمانينيات القرن الماضي، دخلنا في مشهد ميت من التكرار المستمر والمالنخوليا السوداء. فتغلغل البعد الطيفي في أنماط تفكيرنا، معززا بفكر يميني حول نهاية الزمن الأيديولوجي (Fukuyama, 1989) وحتمية الحروب الصليبية الحضارية (Huntington, 1996). أما من ناحية الفكر اليساري فقد أدى رفض النظرية إلى موجة من الاستياء والتفكير السلبي ضد مثقفي الأجيال السابقة. وفي هذا السياق من التعب النظري، طالب المثقفون الشيوعيون الجدد (Badiou and Žižek, 2009) بضرورة العودة إلى العمل السياسي الملموس، بل حتى العداء العنيف إذا لزم الأمر، بدلا من الانغماس في مزيد من التخمينات النظرية. وأسهموا بذلك في جعل النظريات الفلسفية لمرحلة ما بعد البنيوية غير دارجة.

استجابة لهذا المناخ الاجتماعي السلبي بشكل عام، أود أن أتعامل مع نظرية ما بعد الإنسان بوصفها أداة أنساب وأداة ملاحية. حيث أجد ما بعد الإنسان مصطلحا مفيدا لاستكشاف سبل الانخراط بشكل إيجابي في الحاضر، وفهم بعض معالمه على أساس تجريبي من دون أن يكون مختزلا، وانتقادي من دون أن يكون سلبيا. أريد أن أعرض بعض الطرق التي يُتداول بها مصطلح ما بعد الإنسان في مجتمعاتنا المرتبطة عالميا والمنظمة تكنولوجيا. وبشكل أكثر تحديدا، فإن نظرية ما بعد الإنسان هي أداة توليدية تساعدنا على إعادة التفكير فيما نعنيه بالإنسان في عصر الهندسة الوراثية المعروف باسم «الأنثروبوسين» (anthropocene)، تلك اللحظة التاريخية التي أصبح فيها الإنسان قوة جيولوجية قادرة على التأثير في جميع أنواع الحياة على هذا الكوكب. استطرادا، يمكن أن يساعدنا ذلك أيضا على إعادة التفكير في المبادئ الأساسية لعلاقتنا مع كل الأشكال البشرية وغير البشرية على هذا الكوكب.

دعوني أوفر لكم بعض النماذج من التناقضات التي سببتها حالتنا التاريخية في مرحلة ما بعد الإنسان.

المشهد الأول

في نوفمبر 2007 أطلق بيكا-إيريك أوفينن (Pekka-Eric Auvinen)، وهو صبي فنلندي في الثامنة عشرة، النار على زملائه في مدرسة ثانوية بالقرب من هلسنكي، مما أسفر عن مقتل ثمانية أشخاص قبل إطلاق النار على نفسه. قبل تلك المذبحة نشر القاتل الشاب شريط فيديو على موقع يوتيوب، يظهر فيه مرتديا قميصا كُتب عليه «الإنسانية مبالغ فيها».

وضع الإنسانية الحرج، بل حتى القريب من الانقراض، يُعد فكرا مهيمنا على الفلسفة الأوروبية منذ أن أعلن فريدرش نيتشه (Friedrich Nietzsche) «موت الله»(*) ومفهوم الإنسان الذي بُني عليه. وكان المقصود من هذا التصريح الجريء إيصال وجهة نظر أكثر تواضعا. ما أكده نيتشه هو موت ذلك الفكر الذي يرى في الإنسان الأوروبي ذاتًا مستقلة وثابتة ميتافيزيقيا وكونية، والذي كان فكرا بديهيا آنذاك. ويؤكد هنا نيتشه أهمية التفسير والتحليل بدلا من التنفيذ الأعمى للقوانين والقيم الطبيعية. ومنذ ذلك الحين، كانت البنود الرئيسة على جدول الأعمال الفلسفي هي: أولا، كيفية تطوير الفكر النقدي، بعد صدمة التعرف على حالة من عدم اليقين الأنطولوجي، وثانيا، كيفية إعادة تشكيل مفهوم الحس المجتمعي ذي المصداقية الأخلاقية من دون الوقوع في الجوانب السلبية للشك وانعدام اليقين.

بيد أن النموذج الفنلندي أعلاه يذكرنا بألا نرى الفلسفة المضادة للإنسانية كأنها بغض ساخر عادم للإنسانية. فقد تكون الإنسانية مبالغا فيها، غير أنها أبعد ما تكون عن الانقراض في زمن وصل فيه تعداد السكان إلى ثمانية مليارات. على رغم ذلك، فإن موضوع الاستدامة البيئية والاجتماعية يرأس معظم البرامج الحكومية في جميع أنحاء العالم، نظرا إلى الأزمة البيئية وتغير المناخ. وهكذا، فإن السؤال الذي طرحه برتراند راسل (Bertrand Russell) في العام 1963، في ذروة الحرب الباردة والمواجهة النووية،

(*) «موت الله» تعبير اشتهر به الفيلسوف نيتشه وهو يلخص فلسفته التي تستبعد وجود الله في ظل التصور الذي قدّمه فيها . [المحرر].

يبدو أكثر أهمية من أي وقت مضى: هل هناك مستقبل للإنسان؟ هل يعد الخيار بين الاستدامة والانقراض أساسا لإطار مستقبلنا المشترك، أو أن هناك خيارات أخرى؟ إن حدود العلوم الإنسانية ونقادها المعارضين للعلوم الإنسانية يعتبران محورين أساسيين في النقاش بشأن مأزق ما بعد الإنسان، وسأخصص لذلك الفصل الأول من الكتاب.

المشهد الثاني

أفادت صحيفة «الغارديان» (The Guardian) بأن الأشخاص المقيمين في مناطق مزقتها الحروب مثل أفغانستان انحدر بهم الحال إلى أكل الحشائش من أجل البقاء على قيد الحياة[1]. وفي الفترة نفسها من التاريخ كانت الأبقار في المملكة المتحدة وأجزاء من الاتحاد الأوروبي تتغذى بالعلف المكون من اللحوم. وقد اتخذ القطاع الزراعي والتكنولوجي البيولوجي في العالم المتطور تحولا غير متوقع أشبه بتصرف آكلي لحوم البشر، وذلك عندما بدأ ممارسات لتسمين الأبقار والأغنام والدجاج عن طريق إطعامها العلف الحيواني. وقد جرى التعرف على هذه الممارسات في وقت لاحق باعتبارها سببا للمرض القاتل «التهاب الدماغ الإسفنجي البقري» (BSE)، والذي أصبح معروفا باسم «مرض جنون البقر»، والذي يؤدي إلى تآكل هيكل دماغ الحيوانات وتحويله إلى لب. لا شك في أن الجنون هنا هو جنون البشر والصناعات التكنولوجية البيولوجية التي احترفوها.

تؤدي الرأسمالية المتقدمة وهندستها الوراثية إلى فصيلة منحرفة مما بعد الإنسان، في مركزها إخلال جذري بعلاقة الإنسان والحيوان، بيد أن الأحياء جميعها تعلق في دوامة الاقتصاد العالمي، حيث تعد الشفرة الجينية للأحياء – أو «الحياة ذاتها» (Rose, 2007) – رأس مالها الرئيس. وما العولمة إلا تسويق لكوكب الأرض بكل أشكاله عبر سلسلة من أنماط استحواذ مترابطة. ترى في ذلك هاراواي (Haraway) الانتشار التقني والعسكري للصراعات الصغيرة على نطاق عالمي، والتراكم الرأسمالي الهائل للثروة، وتحويل النظام البيئي إلى جهاز كوكبي للإنتاج وجهاز معلوماتي ترفيهي لوسائل الإعلام المتعدد.

من نتائج تلك الأضرار الناتجة عن التقنيات المعاصرة ذات طابع الهندسة الوراثية والتي يؤيدها رواد الأسواق المالية ظاهرة النعجة دوللي (Dolly) حيث

توفر الحيوانات مواد حية للتجارب العلمية. فيجري استغلالها، وسوء معاملتها، وتعذيبها، وإعادة تشكيلها جينيا لتصبح منتجة لأنماطنا الزراعية المتسمة بالتقنيات الحيوية، وللصناعات التجميلية وصناعة الأدوية والعقاقير، ولأغراض اقتصادية أخرى. كما تباع الحيوانات كسلع غريبة وتمثل ثالث أكبر تجارة غير قانونية في العالم، تسبقها تجارة العقاقير والسلاح، وتلحقها المتاجرة في النساء.
تُربَّى الفئران والأغنام والماعز والبقر والخنازير والطيور والدجاج والقطط في مزارع صناعية، وتوضع في وحدات قفصية معلبة. وكما تنبأ جورج أورويل (George Orwell)، فإن جميع الحيوانات متساوية، لكن بعضها أكثر مساواة من غيرها بكل تأكيد. وحيث إنها جزء مهم من المجمع الصناعي التقني الحيوي، فإن الماشية في الاتحاد الأوروبي تحصل على دعم مالي يعادل نحو 803 دولارات أمريكية للبقرة، وهو أقل من قرينتها التي تحصل على 1057 دولارا في الولايات المتحدة، و2555 دولارا في اليابان. إن هذه الأسعار تبدو مخيفة بشكل خاص عند مقارنتها بدخل الفرد في دول مثل إثيوبيا (120 دولارا)، أو بنغلاديش (360 دولارا)، أو أنغولا (660 دولارا)، أو هندوراس (920 دولارا)[2].

وفي مقابل هذا التسليع العالمي للعضويات الحية، فقد أصبحت الحيوانات تأخذ صفات إنسانية. ففي مجال الأخلاقيات الحيوية رُفع موضوع الحقوق «الإنسانية» للحيوان بوصفه أسلوبا لموازنة هذه الإساءات. ويعتبر الدفاع عن حقوق الحيوان موضوعا ساخنا في معظم الدول الديموقراطية الليبرالية. وهذا المزيج من الرعاية والتعسف هو حال ما بعد الإنسان المتناقض الذي سببته الرأسمالية المتقدمة، والذي أشعل أنواعا عديدة من المقاومة. وسيتطرق الفصل الثاني لتلك الآراء عما بعد المركزية البشرية.

المشهد الثالث

في 10 أكتوبر 2011 أُلقيَ القبضُ على معمر القذافي، الزعيم الليبي المخلوع، في مسقط رأسه في سيرت، كما تعرض للضرب والقتل على يد أعضاء المجلس الوطني الانتقالي الليبي. بيد أنه قبل إطلاق النار عليه من قبل قوات المتمردين، تعرضت قافلة العقيد القذافي للقصف من قبل الطائرات الفرنسية ودرون

بريداتور الأمريكي الذي أطلق من قاعدة القوات الجوية الأمريكية في صقلية وجرى التحكم فيه عبر الأقمار الاصطناعية من قاعدة تقع خارج لاس فيغاس[3].

على رغم تركيز الإعلام الدولي على وحشية الضربة والإهانة المرتبطة بالتشهير العالمي لجسد القذافي المجروح والدامي، لم يعر العالم أي انتباه لما هو بلا شك الوجه ما بعد الإنساني للحرب المعاصرة: جهاز الموت عن بعد الذي صنعته تقنياتنا المتقدمة. كانت نهاية القذافي المريعة، بعيدا عن طغيانه المستبد، كافية لإشعارنا بالخجل من آدميتنا. بيد أن نكراننا للدور المميت الذي مارسته أجهزتنا الدرونية المتطورة والمميتة قد ضاعف من إزعاجنا وضيقنا الأخلاقي والسياسي.

كان لمأزق ما بعد الإنسان نصيبه الوافي من اللحظات غير الإنسانية. ففي عالم تديره قوى الرهبة لا تكون بشاعة الحروب الجديدة رمزا للسيطرة على الأحياء فقط، بل لأساليب الموت المتعددة، خاصة في الدول الانتقالية. سلطة الأحياء وسياسات الموت هما وجهان لعملة واحدة، كما صرح بذلك إمبيمبي (Mbembe 2003) بشكل عبقري. ولم يكتف العالم بازدياد لافت للحروب بعد الحرب الباردة، بل قد تحورت أساليب الحروب إلى طرق متعددة للسيطرة على البقاء والزوال. تنتمي تقنيات الموت المعاصرة إلى ما بعد الإنسان؛ لأنها تعتمد على قدر عظيم من التدخلات التكنولوجية. فهل يمكن اعتبار ذلك الذي أطلق الدرون الأمريكي بريداتور من لاس فيغاس عبر جهاز التحكم عن بعد قائد طائرة؟ ما وجه الاختلاف بينه وبين الشباب التابع للسلاح الجوي والذين عمدوا إلى تحليق إينولا غاي (Enola Gay) فوق هيروشيما وناغازاكي؟ لقد أدت الحروب المعاصرة إلى زيادة سلطاتنا السياسية على الموت ومنحنا درجة جديدة من السيطرة على «التدمير المادي للجسم الإنساني والسكان» (Mbembe, 2003: 19) وليس فقط للإنسان.

تعمل تقنيات الموت الجديدة عبر وسط اجتماعي يسيطر عليه اقتصاد سياسي مسير بالحنين إلى الماضي والخوف من جهة، وبالنشوة والتمجيد من جهة أخرى. تؤدي حالة الهوس الاكتئابي هذه إلى عدة مخاوف: من القلق من الكارثة الوشيكة التي تنتظر حدوثها، أو إعصار «كاترينا» أو الحادث البيئي التالي. أو من طائرة تحلق على ارتفاع منخفض للغاية، إلى طفرات جينية وانهيار

مناعة: الحادث على وشك الوقوع وهو شبه مؤكد، إنها مجرد مسألة وقت (Massumi, 1992). ونتيجة لحالة انعدام الأمن هذه، فإن الهدف الذي يُفرَض اجتماعيا ليس التغيير، بل هو الحفاظ على الحياة أو البقاء. سأعود إلى حيثيات سياسات الموت هذه في الفصل الثالث.

المشهد الرابع

في اجتماع علمي نظمته الأكاديمية الملكية الهولندية للعلوم حول مستقبل المجال الأكاديمي للعلوم الإنسانية قبل بضع سنوات، وجه أستاذ في العلوم المعرفية هجوما على العلوم الإنسانية. واستند هجومه إلى ما اعتبره النقصين الرئيسين في تلك العلوم: اعتقادها الفطري بالمركزية البشرية، ووطنيتها المنهجية. وقد وجد الباحث المرموق أن هذين الخللين قاتلان في هذا المجال، والذي اعتُبر غير مناسب للعلم المعاصر، ومن ثم غير مؤهل للحصول على دعم مالي من الوزارة والحكومة المعنية.

إن لأزمة الإنسان وتداعيات ما بعد الإنسان عواقب وخيمة على أكثر المجالات الأكاديمية المتعلقة بها: العلوم الإنسانية. فاليوم، وفي الوسط الاجتماعي الليبرالي الجديد لمعظم الديموقراطيات المتقدمة، أصبحت دراسات العلوم الإنسانية أقل أهمية حتى من علوم المهارات الأساسية وأقرب إلى مدارس تكميلية للطبقات الوسطى، بل تعتبر هوايات شخصية أكثر منها مجال بحث مهني. لذلك فإنني أرى أن هناك خطرا جادا على العلوم الإنسانية في أن تختفي من مناهج الجامعات الأوروبية في القرن الحادي والعشرين.

وقد يكون الدافع الآخر وراء اهتمامي بموضوع ما بعد الإنسان هو ذلك الحس العميق بمسؤوليتي نحو دور الأكاديمي اليوم. فالمفكر من العلوم الإنسانية، أو ما كان يُعرف بـ «المثقف»، قد يجد نفسه في حيرة من أمره لمعرفة الدور الذي يمارسه في السيناريوهات الاجتماعية العامة المعاصرة. يمكن القول إن اهتمامي بما بعد الإنسان ينبع من قلق إنساني للغاية بشأن نوع المعرفة والقيم الفكرية التي ننتجها بوصفنا مجتمعا مجتمعا اليوم. وبشكل أكثر تحديدا، أشعر بالقلق إزاء حالة البحث الجامعي فيما لانزال نطلق عليه، بسبب الافتقار إلى

كلمة أفضل، العلوم الإنسانية. وسوف أسترسل في آرائي حول وضع الجامعة اليوم في الفصل الرابع.

يعبر هذا الشعور بالمسؤولية أيضا عن نمط تفكير عزيز على قلبي وعقلي، حيث إنني أنتمي إلى جيل كان لديه حلم. كان ذلك ولايزال حلم تكوين مجتمعات فعلية للتعلم: المدارس والجامعات والكتب والمناهج ومجتمعات النقاش والمسرح والإذاعة والتلفزيون والبرامج الإعلامية - وفيما بعد، المواقع الإلكترونية وبيئات الكمبيوتر - التي تبدو مثل المجتمع الذي تعكسه، وتخدمه، وتساعد على بنائه. إنه حلم إنتاج معرفة ذات صلة اجتماعيا، وتتوافق مع المبادئ الأساسية للعدالة الاجتماعية، واحترام الآداب الإنسانية والتنوع، ورفض الكونية الخادعة؛ وتأكيد إيجابية الاختلاف؛ ومبادئ الحرية الأكاديمية ومناهضة العنصرية وتقبل الآخر والتسامح. وعلى رغم ميلي إلى معارضة العلوم الإنسانية، فإنني لا أجد صعوبة في الاعتراف بأن هذه المثل العليا تتوافق تماما مع أفضل القيم الإنسانية. لا يتحيز هذا الكتاب لنزاع أكاديمي معين، بل يهدف إلى فهم التعقيدات التي نجد أنفسنا فيها. سأقترح طرقا جديدة للجمع بين النقد والإبداع، وإعادة «النشاط» للنشاط الحركي، ومن ثم التوجه نحو رؤية إنسانية لما بعد الإنسان في العصر الدولي.

إن علم ما بعد الإنسان – والأشخاص العارفة التي تحافظ عليه – يولّد طموحا أساسيا لمبادئ ترابط المجتمع، بينما يتجنب الوقوع في خطأ الحنين إلى الماضي الذي يواكب نشوة الليبرالية الجديدة. ويحرك هذا الكتاب إيماني بالأجيال الجديدة من «الأشخاص العارفة» التي تؤكد وجود نوع بنّاء من الإنسانية الشاسعة من خلال العمل الجاد لتحريرنا من سذاجة العقل، وطائفية الأيديولوجيات، وخداع التظاهر بالفخامة وسيطرة الخوف. ويؤثر هذا الطموح أيضا في رؤيتي لما يجب أن تكون عليه الجامعة – جامع (universum) يخدم عالم اليوم، ليس فقط بوصفه موقعا معرفيا للإنتاج العلمي، ولكن أيضا باعتباره حب المعرفة الذي يتطلع للتمكين الذي يأتي من خلال المعرفة والذي يحافظ على شخصيتنا. سأعتبر هذا التطلع طموحا جذريا إلى الحرية من خلال فهم الظروف والعلاقات المحددة للسلطة التي تعتبر جوهرية لمواقعنا التاريخية.

تتضمن هذه الظروف السلطة التي يمارسها كل منا في شبكة العلاقات الاجتماعية اليومية، على المستوى السياسي المحدود والعام.

يعادل اهتمامي بما بعد الإنسان شعوري بالإحباط حول الموارد والقيود الإنسانية، المفرطة في إنسانيتها، التي تحدد قدراتنا المكثفة والإبداعية شخصًا وجماعةً. ولذلك يعتبر موضوع الذاتية مهمًا في هذا الكتاب: نحن في حاجة إلى بناء مخططات اجتماعية وأخلاقية وحوارية جديدة لتشكيل الذات لتتواكب مع التغييرات العظيمة التي نمر بها. ذلك يعني أننا بحاجة إلى أن نتعلم كيف نفكر بطريقة مختلفة عن أنفسنا. أغتنم مأزق ما بعد الإنسان كفرصة لتمكين السعي وراء مخططات بديلة للفكر والمعرفة وتمثيل الذات. إن حالة ما بعد الإنسان تحثنا على التفكير بشكل نقدي وإبداعي حول من وما نحن حقا في عملية الصيرورة.

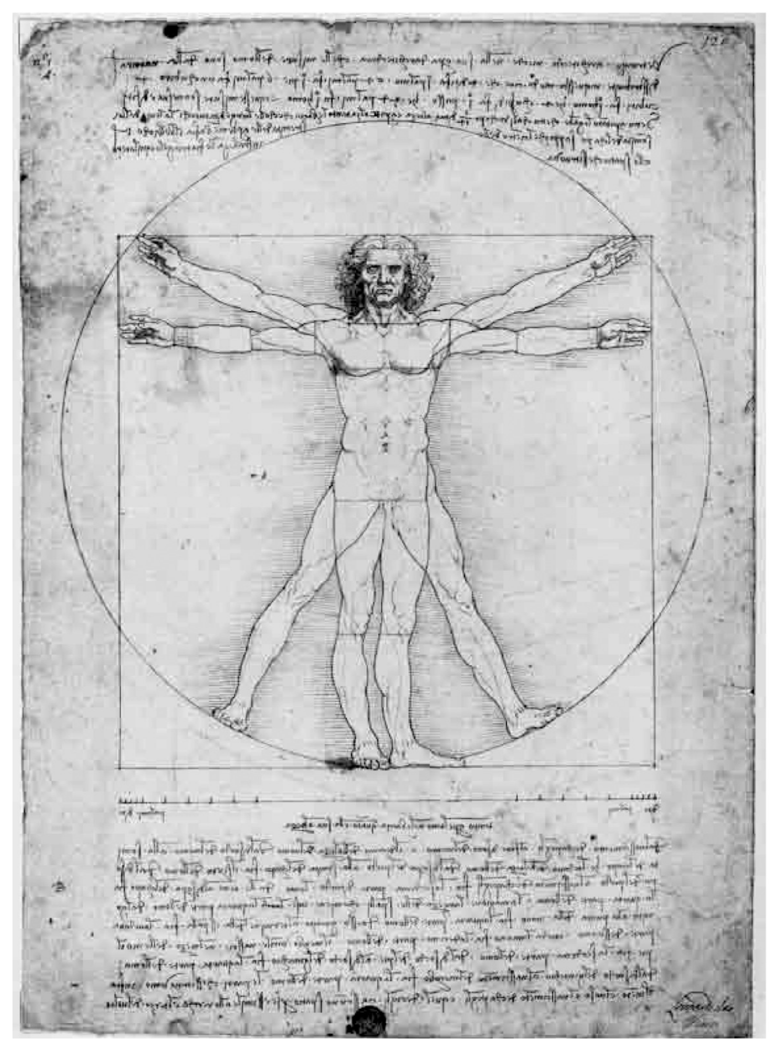
ما بعد الحركة الإنسانية: الحياة ما وراء النفس

في البدء كان «هو»: النموذج التقليدي للإنسان الذي صاغه بروتاغوراس (Protagoras) أولا كالمعيار الشامل، ثم جدده عصر النهضة الإيطالية كنموذج كوني وشكّله ليوناردو دافينشي (Leonardo da Vinci) في لوحة الرجل الفيتروفي (Vitruvian Man) (الشكل 1-1). ويمثل ذلك نموذج كمال الجسم الذي يرافقه كمال القيم الذهنية والخطابية والروحية، تماشيا مع القول المأثور «العقل السليم في الجسم السليم»(*). معا، تطرح تلك القيم رأيًا محددًا حول ما هو «إنسان» في الإنسانية. كما تؤكد من دون أي شك القدرة شبه اللامتناهية

(*) mens sana in corpore sano.

«إن مناهضة الحركة الإنسانية تعد مصدرًا مهمًا لفلسفة ما بعد الإنسان»

للبشر للتطلع إلى كمالهم الفردي والجماعي. وتعد هذه الصورة الأيقونية رمزًا للعلوم الإنسانية كعقيدة تجمع بين التوسع البيولوجي والخطابي والمعنوي للقدرات الإنسانية نحو فكر تقدمي عقلاني غائي. ويعد الإيمان بالسلطات الأخلاقية الذاتية والفطرية للعقلانية البشرية جزءًا رئيسًا من عقيدة العلوم الإنسانية العالية التي



الشكل (1-1): الرجل الفيتروفي، 1492، ليوناردو دا فينشي، المصدر: Wikimedia Commons.

نتجت عن تصورات القرنين الثامن عشر والتاسع عشر للعصور الكلاسيكية وعصر النهضة الإيطالية.

لا يصنف هذا النموذج معايير للأفراد فقط، بل لثقافتهم أيضا. فقد تطورت العلوم الإنسانية تاريخيا إلى نموذج حضاري شكّل تصورا معينا لأوروبا باعتبارها تتوافق مع قدرات النقد الذاتي على خلق الصفة الكونية. وقد أدت فلسفة هيغل (Hegel) للتاريخ إلى هيمنة العلوم الإنسانية بوصفها نموذجا حضاريا. وتفرض هذه الرؤية المتعالية أن أوروبا ليست موقعا جغرافيا سياسيا فقط، بل هي أيضا وصف كوني للعقل الإنساني يمكن له أن يتوافق مع أي شيء مناسب. وهذا هو الفكر الذي تبناه إدمند هسرل (Edmund Husserl 1970) في مقاله المشهور «أزمة العلوم الأوروبية» (The crisis of European sciences)، الذي يعد دفاعا مستميتا عن قدرات المنطق الكونية ضد الانحطاط الأخلاقي والفكري الذي يمثله الخطر المتصاعد للفاشية الأوروبية في الثلاثينيات من القرن الماضي. ويرى هسرل أن أوروبا تُعرف نفسها بوصفها منبع التفكير النقدي والنقد الذاتي، وهي سمات تعتمد على معيار العلوم الإنسانية، وتجعل من أوروبا وعيا كونيا لا مثال له، وهي بذلك تعلو على أوروبا بحد ذاتها، بل إنها تعتبر الإعلائية سمتها المحددة والعلوم الإنسانية العالمية ما يميزها. ويصنع هذا من المركزية الأوروبية أكثر من موضوع سلوك عرضي: إنها، أي المركزية الأوروبية، عنصر هيكلي لممارساتنا الثقافية والتي هي متضمنة أيضا في النظرية وفي الممارسات التربوية والمؤسسية. كنموذج حضاري، دعمت العلوم الإنسانية «المصائر الإمبريالية لألمانيا وفرنسا، وبشكل خاص المملكة المتحدة، في القرن التاسع عشر» (Davies, 1997: 23).

يفترض مثال المركزية الأوروبية جدلية الذات والآخر، والمنطق الثنائي للهوية ولتعريف الآخر كالمحرك وراء المنطق الثقافي للإنسانية الكونية. ويعتبر مفهوم «الاختلاف» بوصفه مفهوما سلبيا محور هذا الموقف الكوني ومنطقه الثنائي. تتساوى الذاتية مع الوعي والعقلانية الكونية والسلوك الأخلاقي المنظم ذاتيا، في حين يُعرَّف الآخر باعتباره النظير السلبي والمعاكس. وبقدر ما يترجم الاختلاف إلى الدونية، فإنه يكتسب مفاهيم أساسية ومميتة للأشخاص الذين يُصنَّفون باعتبارهم

«آخرين». هؤلاء هم الآخرون الذين يُنظر إليهم بوصفهم جنسا وعرقا وكائنا(*)، والذين يعاملون كأجساد يمكن التخلص منها، باعتبارهم أقل أهمية من الإنسان. كلنا بشر، بيد أن بعضنا فانٍ أكثر من غيره. وحيث إن تاريخ وجودهم في أوروبا وغيرها كان تاريخا يؤدي إلى فنائهم حين يستثنيهم ويجردهم من حقوقهم، يطرح هؤلاء «الآخرون» قضايا السلطة والإقصاء. نحن بحاجة إلى مزيد من المساءلة الأخلاقية في التعامل مع إرث الإنسانية. يفسر توني ديفيز (Tony Davies) ذلك بوضوح: «كل العلوم الإنسانية، حتى الآن، كانت إمبريالية. تتطرق إلى الإنسان من منظور مصالح الطبقة الاقتصادية، والجنس، والعرق، والجينوم. تخنق أحضانها كل من لا تتجاهل. [...] يكاد يكون من المستحيل التفكير في جريمة لم تُرتكب باسم الإنسانية» (Davies, 1997: 141). لكن للأسف، فالعديد من الجرائم ارتُكبت أيضا باسم كراهية الإنسانية، كما يتضح من قصة بيكا-إيريك أوفينن المذكورة في المشهد الأول من المقدمة.

يعتبر تصنيف العلوم الإنسانية المحدود لما يمكن اعتباره إنسانا، أساسيا لفهمنا وضع ما بعد الإنسان الذي وصلنا إليه. فرحلتنا لذلك ليست ببسيطة أو متوقعة. على سبيل المثال، يعقد إدوارد سعيد (Edward Said) هذه الصورة حين يطرح الموضوع من زاوية ما بعد الاستعمار: «رؤية العلوم الإنسانية كنوع من الوطنية التي تحامي أو تدافع عن الإنسان [...] قد تكون نعمة ذات وجهين [...] حيث يشتد اعتقادها بأيديولوجيتها واحتفالها بنصرتها، على رغم أن ذلك حتمي في بعض الأحيان. ففي نطاق استعماري على سبيل المثال، يعتبر الاعتداد باللغات والثقافات المطمورة ومحاولة إنعاشها، ومحاولة فرض القومية عبر التقاليد الثقافية وتمجيد الأسلاف [...] شيئا واضحا يسهل فهمه» (Said, 2004: 37). يعد هذا التصنيف مهما لفهم موقع المتحدث في هذا المجال، ففروقات الموقع بين ما هو مركزي وما هو مهمش مهمة جدا، خاصة فيما يتعلق بإرث شيء معقد ومتعدد الأوجه مثل العلوم الإنسانية. وبسبب تواطئها مع الإبادات الجماعية والجرائم من جهة، ودعمها الآمال والتطلعات نحو الحرية من جهة

(*) تتحدث بريدوتي عن الآخرين من منطلق الجنس والعرق والكينونة (sexualized, racialized, naturalized)، وأترجم هذا المصطلح الأخير بالكينونة أو الكائن. [المترجمة].

أخرى، فإن العلوم الإنسانية تتعدى النقد الخطي. إن هذه السمة المتغيرة هي ما أطال من عمر العلوم الإنسانية.

معارضة الحركة الإنسانية

أود أن أفصح عن كل ما لدي في بدء النقاش: إنني لا أفتخر بالحركة الإنسانية (Humanism) أو بفكرة الإنسان التي تتمسك بها. أما معارضة الحركة الإنسانية (Anti-Humanism) فهي، كخلفيتي العائلية، جزء من عقيدتي الفكرية والشخصية، لذلك أعتبر أزمة الحركة الإنسانية نوعا من التفاهة. دعوني أفسر ذلك.

كانت السياسة والفلسفة دوما السببين الرئيسين لغبطتي حول قرب نهاية تاريخ الحركة الإنسانية، بمركزيتها الأوروبية وميولها الإمبريالية. وللسياق التاريخي دور مهم في ذلك من دون أي شك. فقد بلغت حدَّ الإدراك فكريا وسياسيا في السنوات المضطربة التي تلت الحرب العالمية الثانية، حين بدأت الشكوك تحوم حول نموذج الحركة الإنسانية بشكل جذري. وتَشَكَّل صنفٌ حركي من معارضة الحركة الإنسانية في الستينيات والسبعينيات من القرن الماضي، من قبل الحركات الاجتماعية الجديدة والثقافات الشبابية الجديدة في ذلك الوقت: النسوية، ومعارضة الاستعمار، ومناهضة العنصرية، والحركات المسالمة والمضادة للنوويات. ولارتباطها زمنيا بالسياسات الاجتماعية والثقافية لجيل طفرة المواليد (baby-boomers)(*)، فقد أنتجت هذه الحركات الاجتماعية نظريات اجتماعية وسياسية ونظريات معرفة راديكالية، وتحدت ابتذال التصريحات الخطابية للحرب الباردة، والتي تركز على ديموقراطية الغرب والفردية الليبرالية والحرية التي كانوا يدعون توفيرها للجميع.

ليس هناك ما يقارب أزمة منتصف العمر مثل الاعتراف بكونك من جيل طفرة المواليد. فنظرة الشعب إلى هذا الجيل سلبية في هذا الزمن. بيد أنه، والحق يقال، كان جيلا مميزا بميراث الصدمة الناتجة عن كمية التجارب السياسية الفاشلة للقرن العشرين. الفاشية والهولوكوست من جهة، والشيوعية والغولاغ Gulag(**) من جهة أخرى، كلها تتفوق بدمويتها على كل موازين

(*) هو لقب يُطلق على الجيل الذي وُلد بعد الحرب العالمية الثانية، والذي يُعرف بكثرة المواليد. [المترجمة].
(**) معسكرات العمل السوفييتية. [المترجمة].

الرعب. وهناك رابط جيلي واضح بين هذه الظواهر التاريخية ورفض الحركة الإنسانية في الستينيات والسبعينيات. إليكم الأسباب:

رفضت الفاشية والشيوعية، من منطلق محتواها الأيديولوجي، أفكار الحركة الإنسانية الأوروبية، بشكل صريح أو ضمني، وتصرفت ضدها تماما. غير أنها من منظور بنيويتها وأهدافها يختلف بعضها عن بعض تماما، فبينما نادت الفاشية بمقاطعة أصول احترام استقلالية العقل والعمل الطيب التي تعتمد على الحركة التنويرية، سعت الاشتراكية نحو فكر مجتمعي للتضامن الإنساني. كانت الحركة الإنسانية الاشتراكية سمة من سمات اليسار الأوروبي منذ عهد الحركات الاشتراكية المثالية في القرن الثامن عشر. رفضت الماركسية اللينينية بالفعل تلك الجوانب «الناعمة» للحركة الإنسانية الاشتراكية، وخصوصا ذلك التركيز على قدرة الإنسان على الأصالة (مقارنة بالاغتراب)، وطرحت بديلا: «حركة إنسانية بروليتارية»، تُعرف أيضا باسم «الحركة الإنسانية الثورية» لاتحاد الجمهوريات الاشتراكية السوفييتية، وسعيها القاسي إلى «حرية» إنسانية كونية وعقلانية من خلال الشيوعية.

هناك سببان أسهما في الشهرة النسبية للحركة الإنسانية الشيوعية في عهد ما بعد الحرب. أولهما التأثير الكارثي للفاشية في تاريخ أوروبا الاجتماعي، ولكن أيضا الثقافي. أدى عهد الفاشية والنازية إلى زعزعة في تاريخ النظريات النقدية في أوروبا، حيث إنها هدمت ومنعت مدارس الفكر النقدي في أوروبا، وأهمها الماركسية والتحليل النفسي ومدرسة فرانكفورت وردة الفعل المدمرة لتحاليل نيتشه التاريخية (على رغم تعقيد هذه الحالة النيتشية بلا شك)، والتي كانت أساسية لفلسفة أوليات القرن العشرين. كما أدت الحرب الباردة والصراع بين كتلتين سياسيتين جغرافيتين، والذي تلا الحرب العالمية الثانية، إلى تقسيم أوروبا حتى العام 1989، ولم يساعد ذلك على إعادة تلك النظريات الراديكالية إلى القارة التي نَفَتْها بهذه الحدة وبنزعة تدميرية للذات. فأغلبية الكُتَّاب الذين أشار إليهم ميشيل فوكو (Michel Foucault) باعتبارهم رواد العهد الفلسفي لنقد ما بعد الحداثة (ماركس Marx، فرويد Freud، داروين Darwin) هم من دانتهم النازية وأحرقتهم(*) في الثلاثينيات من القرن الماضي.

(*) قصدت المؤلفة بهذا التعبير أن النازية بالغت في نبذ الإنتاج الفكري لهؤلاء الكتاب، وليس أن النازيين أحرقوهم فعليا. [المحرر].

أما ثاني أسباب شعبية الحركة الإنسانية الماركسية فهو أن الشيوعية، تحت رعاية الاتحاد السوفييتي، مارست دورا محوريا في هزيمة الفاشية، ومن ثم كانت الفائزة في الحرب العالمية الثانية. من الطبيعي إذن أن الجيل الذي بلغ حد الإدراك سياسيا في العام 1968 ورث نظرة إيجابية للممارسات والأيديولوجيات الماركسية؛ وذلك نتيجة معارضة الاشتراكية والشيوعية للفاشية، ولجهود الاتحاد السوفييتي ضد النازية. ويتعارض هذا نوعا ما مع الثقافة الأمريكية المعادية للشيوعية، وتظل حتى يومنا هذا موضوع خلاف ثقافي بين أوروبا والولايات المتحدة الأمريكية. يصعب علينا أحيانا في فجر الألفية الثالثة أن نتذكر أن الأحزاب الشيوعية كانت أكبر رمز لمحاربة الفاشية في أوروبا. كما مارست دورا مهما في الحركات الوطنية المنادية بالتحرير حول العالم، وخصوصا في أفريقيا وآسيا. ويعتبر نص أندري مالرو (André Malraux) الشهير: «مصير الإنسان» (La condition humaine, 1934) دليلا على المكانة الأخلاقية والبعد التراجيدي للشيوعية، كما نشهده لاحقا في حياة وكتابات نيلسون مانديلا (Nelson Mandela) في زمن ومكان آخرين.

يزيد على ذلك، ومن موقعه في الولايات المتحدة، إدوارد سعيد حين يقول:

> سيطرت أفكار معارضة الحركة الإنسانية على المشهد الثقافي في الولايات المتحدة نوعا ما بسبب الاشمئزاز واسع النطاق من حرب فيتنام. وكانت إحدى نتائج هذا الاشمئزاز ظهور حركات معارضة للعنصرية، والإمبريالية بشكل عام، والعلوم الإنسانية الأكاديمية الجافة التي كانت تشكل موقفا غير سياسي وساذجا وغافلا (وأحيانا متلاعبا) عن الحاضر، بينما تمجد أخلاقيات الماضي بضراوة (2004: 13).

تبنّى اليسار «الجديد» في الولايات المتحدة الأمريكية في الستينيات والسبعينيات من القرن الماضي صنفا نضاليا من مناهضة الحركة الإنسانية الليبرالية، والتي كانت تُطرح كونها معارضة للأغلبية الليبرالية، بل وحتى للحركة الإنسانية الماركسية التي تبناها اليسار التقليدي.

أعي تماما الصدمة التي تقع على الأجيال الحديثة وعلى كل من ليست له معرفة بالفلسفة الأوروبية عند طرحي للماركسية، والتي تعد اجتماعيا

أيديولوجية لاإنسانية وقاسية، على أنها إنسانية. لكن يكفينا النظر إلى التركيز الذي خصصه فلاسفة مثل سارتر(Sartre) وبوفوار على الحركة الإنسانية كمصدر علماني للمسؤولية الأخلاقية والحرية السياسية، لندرك تأثير تلك الأيديولوجيا فينا. نظرت الوجودية إلى الضمير الإنساني باعتباره مصدر المساءلة الأخلاقية والحرية السياسية في آن واحد.

تحتل فرنسا مكانة مرموقة في تاريخ نظرية النقد المعارضة للحركة الإنسانية. لم ترتبط هيبة المفكرين الفرنسيين فقط بالبنية التعليمية الهائلة لذلك البلد، بل ساعدتها أيضا اعتبارات موقعية أخرى، من أبرزها المكانة الأخلاقية العالية لفرنسا في نهاية الحرب العالمية الثانية بسبب مقاومة شارلز ديغول (Charles de Gaulle) المعادية للنازية. استمر المفكرون الفرنسيون لذلك في التمتع بمكانة مرموقة جدا، وخصوصا عند مقارنتهم بأرض اليباب الألمانية بعد الحرب. ومن هنا جاءت السمعة الدولية الضخمة لسارتر وبوفوار، ولكن أيضا لآرون (Aron) وموريناك (Mauriac) وكامو (Camus) ومالرو. تختصر توني جدت (Tony Judt) ذلك وتقول (2005: 210):

> على الرغم من هزيمة فرنسا الساحقة في العام 1940، وخضوعها المهين لأربع سنوات من الاحتلال الألماني، والغموض الأخلاقي (والأسوأ من ذلك) لنظام حكم المارشال بيتان (Marshall Petain) في فيشي Vichy، وخضوع البلاد المحرج للولايات المتحدة وبريطانيا في الدبلوماسية الدولية لسنوات ما بعد الحرب، أصبحت الثقافة الفرنسية مرة أخرى مركز الاهتمام الدولي: اكتسب المثقفون الفرنسيون أهمية دولية خاصة بوصفهم متحدثين باسم العصر، وكان مضمون النقاشات السياسية الفرنسية يجسد الصدع الأيديولوجي في العالم بأسره. وها هي باريس تعود مرة أخرى - وللمرة الأخيرة - لتصبح عاصمة أوروبا.

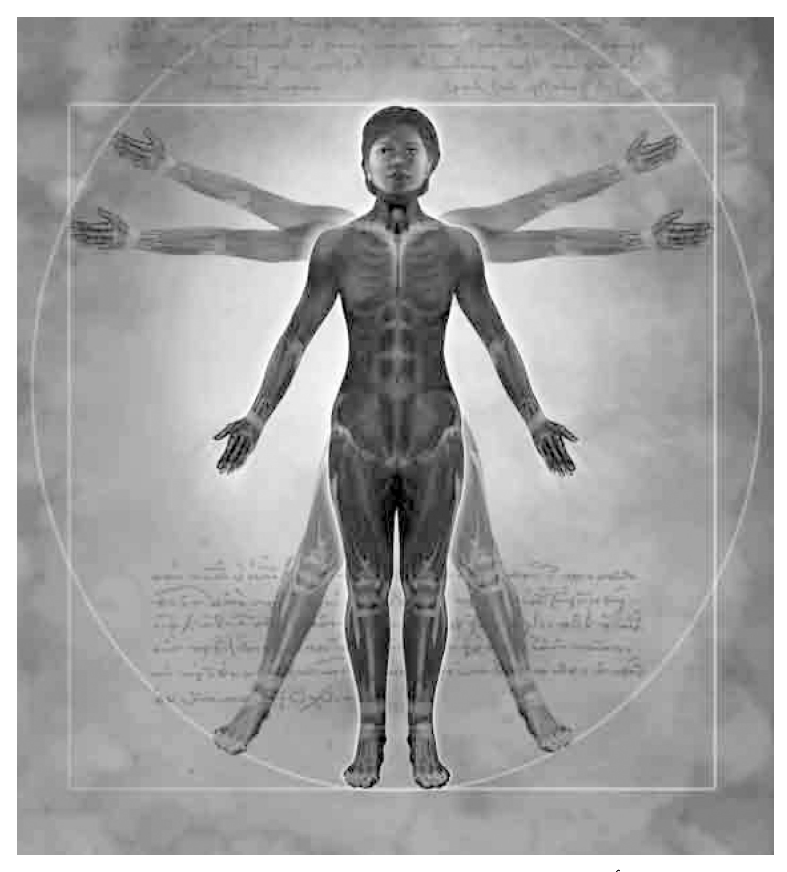
خلال سنوات ما بعد الحرب، استمرت باريس كعامل جذب لجميع أنواع المفكرين النقديين. على سبيل المثال، نُشر كتاب «أرخبيل الغولاغ» (The Gulag Archipelago) لألكساندر سولجينتسين (Alexandr Solzhenitsyn) لأول مرة في فرنسا في سبعينيات القرن الماضي، بعد تهريبه من الاتحاد السوفييتي في شكل ساميزدات (samizdat)(*).

(*) ساميزدات: ممارسة إنتاج ونسخ وتوزيع النصوص الممنوعة من قبل الدولة بشكل سري، خصوصا في دول الكتلة الشرقية التابعة للاتحاد السوفييتي. [المحرر].

وقد قاد آية الله الخميني الثورة الإيرانية في العام 1979 من معزله في باريس، وشكل بذلك أول حكومة إسلامية في العالم. فقد كان الجو الفرنسي تلك الأيام مفتوحا لجميع أنواع الحركات السياسية الراديكالية. في الواقع، فقد ازدهرت مدارس الفكر النقدية على الضفة اليسرى واليمنى في تلك الفترة، حتى أصبحت الفلسفة الفرنسية مرادفا للنظرية نفسها، مع نتائج متنوعة وطويلة الأجل، كما سنرى في الفصل الرابع.

نجا الفكر الفلسفي حتى الستينيات من القرن الماضي من التساؤلات حول مسؤولياته في تعزيز النماذج التاريخية للهيمنة والإقصاء. ربط كل من سارتر وبوفوار، المتأثرين بالنظريات الماركسية عن الاغتراب والأيديولوجيا، انتصارَ الفكر بسلطة القوى المهيمنة، مما كشف عن التواطؤ بين العقلانية الفلسفية والممارسات الاجتماعية الفعلية للظلم. ومع ذلك استمرا في الدفاع عن المبدأ الكوني للعقلانية والاعتماد على نموذج جدلي لحل هذه التناقضات. وعلى رغم انتقاد هذه المقاربة المنهجية لنماذج الهيمنة في التخصيص العنيف واستهلاك «الآخرين»، عرّفَتْ هذه المقاربةُ أيضا مهمةَ الفلسفة بوصفها أداة هيمنة مميزة وثقافية للتحليل السياسي. فبُنيت الصورة للفيلسوف الملك لدى سارتر وبوفوار ضمن الصورة العامة، وإن كان ذلك في شكل نقدي. بصفته ناقدا للأيديولوجيا وضمير المضطهدين، فإن الفيلسوف هو إنسان مفكر يستمر في متابعة نظم النظرية الكبرى والحقائق الشمولية. يعتبر كل من سارتر وبوفوار كونيةَ الحركة الإنسانية السمةَ المميزة للثقافة الغربية، أي شكلها الخاص من التميز. ويستخدمان الأدوات المفاهيمية التي توفرها الحركة الإنسانية لتعجيل مواجهة الفلسفة بمسؤولياتها التاريخية وسيطرتها المفاهيمية على القوى.

إن كونية الحركة الإنسانية هذه، إلى جانب التركيز البنائي الاجتماعي على طبيعة التباينات الاجتماعية التي صنعها الإنسان والمتغيرة تاريخيا، تضع الأساس لأنطولوجيا سياسية قوية. على سبيل المثال، تبني بوفوار النسوية التحريرية على مبدأ الحركة الإنسانية المتمثل في أن «المرأة هي مقياس كل شيء أنثوي» (انظر الشكل 2-1)، وأنه على الفيلسوفة أن تراعي وضع جميع النساء في فكرها. يؤدي ذلك إلى خلق توليف مثمر للذات والآخرين على المستوى النظري. أما



الشكل (2- 1): المرأة الفيتروفية الجديدة، المصدر: Friedrich Saurer/Science Photo Library

من الناحية السياسية، صاغت المرأة الفيتروفية The Vitruvian Female رابطة تضامن بين الواحدة والكثيرات، والتي تحورت في زمن الموجة النسوية الثانية في الستينيات من القرن الماضي إلى مبدأ الأختية السياسية. هذا يفترض وجود أرضية مشتركة بين النساء، مع اعتبار كون النساء في العالم نقطة انطلاق لجميع أنواع التفكير الناقد والتطبيق السياسي الملازم له.

قدمت النسوية الإنسانية نوعا جديدا من المادية، من النوع المجسد والمضمن (Braidotti, 1991). أساس هذا الابتكار النظري هو نوع معين من الإبستيمولوجيا الموضعية (Haraway, 1988)، والتي تطورت من ممارسة «سياسة المواقع» (Rich,

1987)، ودَمَجت النظرية النسويةَ، بوجهة نظرها والمناظرات التي ترتبت عليها، مع نسوية ما بعد الحداثة في التسعينيات من القرن الماضي (Harding, 1991). إن الفرضية النظرية لنسوية الحركة الإنسانية هي فكرة مادية للتجسيد توضح أسس التحليلات الجديدة والأكثر دقة للسلطة. وهي تستند إلى النقد الراديكالي للكونية الذكورية، لكنها لاتزال تعتمد على شكل من أشكال الحركة الإنسانية الناشطة والطامحة إلى المساواة.

نجحت نظرية النسوية وممارساتها بشكل أسرع وأكثر فعالية من معظم الحركات الاجتماعية في السبعينيات من القرن الماضي. فطورت أدوات ووسائل تحليل أصيلة تسمح بفهم أدق للسلطة وكيفية عملها. كما استهدف النسويون الذكورية بشكل صريح والعادات القائمة على التمييز الجنسي لليسار «الثوري» المزعوم، فنددوا بها باعتبارها متناقضة مع أيديولوجيتهم ومهينة في جوهرها.

أما من داخل التيار اليساري السائد فقد كانت للجيل الجديد من مفكري ما بعد الحرب أولويات أخرى. فتمردوا ضد المكانة الأخلاقية العالية للأحزاب الشيوعية الناشئة بعد الحرب في غرب أوروبا والإمبراطورية السوفييتية. ونتج عن ذلك تسلط استبدادي على تفسير النصوص الماركسية ومفاهيمها الفلسفية الأساسية. وأعربت الأصناف الجديدة للراديكالية الفلسفية التي تكوَّنت في فرنسا وبقية أنحاء أوروبا في الستينيات عن نقد صريح للهيكل الدوغماتي للفكر الشيوعي وممارساته. تضمن ذلك نقدا للتحالف السياسي بين فلاسفة مثل سارتر وبوفوار واليسار الشيوعي[1]، والذي استمر على الأقل حتى الانتفاضة الهنغارية في العام 1956. وردا على العقيدة والعنف الشيوعيين، استعان جيل 1968 استعانة مباشرة بالإمكانات الهادمة لنصوص ماركس لاسترداد جذورهم المعادية للمؤسسات. جرى التعبير عن راديكاليتهم عبر نقد الآثار الإنسانية والروح المحافظة للمؤسسات التي تجسد العقيدة الماركسية.

ظهرت معارضة الحركة الإنسانية كحشد بكاء هذا الجيل من المفكرين الراديكاليين الذين أصبحوا فيما بعد مشهورين عالميا باسم «جيل ما بعد البنيوية». بيد أنهم كانوا في الواقع جيل ما بعد الشيوعية. فقد خرجوا من التفكير الجدلي المنطوي على التضادات وطوروا طريقة ثالثة للتعامل مع الفهم المتغير للذات البشرية. وعندما نشر ميشيل فوكو نقده الرائد للحركة الإنسانية في «ترتيب

الأشياء» (The Order of Things 1970)، كان الجدال حول ماهية الإنسان يدور في النقاشات الراديكالية آنذاك، وعَيّن بذلك أجندة العديد من المجموعات السياسية المعارضة للحركة الإنسانية. وشكل «موت الإنسان» كما أعلنه فوكو أزمة معرفية وأخلاقية تتجاوز التضادات الثنائية وتشق مسارها عبر أقطاب عدة من الأطياف السياسية، لتستهدف بالأساس روح الحركة الإنسانية المضمنة في الماركسية، أو بالأخص الغطرسة النابعة من الحركة الإنسانية والتي تتيح لهذه استمرارية تصنيف الإنسان باعتباره مركزا لتاريخ العالم. فحتى الماركسية قد استمرت، تحت غطاء نظرية أساسية للمادية التاريخية، بتعريف الفكر الأوروبي ذاته باعتباره وحدويا ومسيطرا، وإعطائه (ذكوريته هنا ليست عرضية) مكانة ملكية كالمحرك للتاريخ الإنساني. وتتمثل مناهضة الحركة الإنسانية بفصل العامل الإنساني عن هذا الوضع الكوني، ومساءلته عن الأعمال الملموسة التي يفعلها. تنشأ علاقات سلطة مختلفة وأكثر حدة بمجرد تحرير هذا الشخص المسيطر من أوهام العظمة وتجريده من مسؤولية التقدم التاريخي.

رفض المفكرون الراديكاليون من جيل ما بعد العام 1968 الحركة الإنسانية في شكليها الكلاسيكي والاشتراكي. وأُنزل نموذج الرجل الفيتروفي كمثال للكمال وإمكانية الكمال (كما هو مصور في الشكل 1-1) حرفيا من عرشه وجرى تفكيكه. وقد شكل نموذج الحركة الإنسانية هذا جوهر النظرة الليبرالية الفردية للشخص، والتي تعرف إمكانية الكمال عبر الاستقلالية وتقرير المصير الذاتي، وهي السمات ذاتها التي اعترض عليها ما بعد البنيويين.

وقد تبين أن هذا الإنسان/ الرجل، بعيدا عن كونه شريعة الأبعاد المثالية، والذي شرع نماذج كونية أصبحت الآن في حكم القوانين الطبيعية، كان في الواقع بنية تاريخية منوطة لذلك بقيمها ومواضعها. ليست الفردية جزءا جوهريا من «الطبيعة البشرية» كما يعتقد المفكرون الليبراليون، بل تشكيل تفصيلي محدَّد بتاريخ وثقافة معينة، وبدأ يمثل مشكلة متراكمة. أسهم كذلك الصنف التفكيكي للبنائية الاجتماعية التي قدمها مفكرو ما بعد البنيوية مثل جاك دريدا (Jacques Derrida, 2001a) في مراجعة راديكالية لمبادئ الحركة الإنسانية. ونادى جيل فلسفي كامل بالتمرد على الأفكار الموروثة عن «الطبيعة البشرية» من منظور الحركة الإنسانية.

أوضحت النسويات مثل لوس إريغاري (Luce Irigaray, 1985a, 1985b) أن النموذج التجريدي المزعوم للإنسان بوصفه رمزا للإنسانية الكلاسيكية هو نموذج مذكر، بالإضافة إلى كونه أبيض، أوروبيا، وسيما، ومقتدر الجسد؛ أما عن نزعته الجنسية فلا يمكن تخمينها، على رغم وجود العديد من التخمينات عن النزعة الجنسية لليوناردو دا فنشي الذي رسمه. أما ما قد يتشارك به هذا النموذج مع المتوسط الإحصائي لمعظم البشر والحضارة التي يُفترض أن يمثلها فهو أمر يستحق السؤال. النقد النسوي للموقف الأبوي المجسد بالرجولة المجردة (Hartsock, 1987) والعرق الأبيض المحتفي بانتصاره (hooks, 1981; Ware, 1992) يجادلان بأن كونية الحركة الإنسانية هذه غير مقبولة لا على أسس معرفية، ولا أخلاقية أو سياسية.

اعتمد المفكرون المناهضون للاستعمار موقفا نقديا مماثلا من خلال التشكيك في أولوية البشرة البيضاء التي تؤدي إلى اعتبار النموذج الفيتروفي شريعة الجمال (انظر الشكل 2-1). ومن منطلق الرد على هذه الادعاءات المتعالية في تاريخ الاستعمار، شكك المفكرون المناهضون للعنصرية ومفكرو ما بعد الاستعمار في أهمية مثالية الحركة الإنسانية، بالنظر إلى التناقضات الواضحة التي تفرضها اعتقاداتها ذات المركزية الأوروبية، بيد أنهم في الوقت ذاته لم يرفضوها تماما. فحمّلوا الأوروبيين مسؤولية استغلال وانتهاك هذا النموذج من خلال النظر إلى تاريخ الاستعمار والهيمنة العنيفة على الثقافات الأخرى، لكنهم استمروا في دعم مبادئها الأساسية. فحاول فرانز فانو (Frantz Fanon)، على سبيل المثال، إنقاذ الحركة الإنسانية من معززيها الأوروبيين مستخدما عذر خيانتنا وسوء استخدامنا لنموذج الحركة الإنسانية. وكما صرح سارتر في مقدمته لكتاب فانو «البائسون في الأرض» (The Wretched of the Earth, 1963: 7): «استمرت الأصوات الصفراء والسوداء في الحديث عن إنسانيتنا، لكنها لم تفعل ذلك إلا لتوبيخنا على انعدام إنسانيتنا». ويجزم فكر ما بعد الاستعمار بأنه إن كان للحركة الإنسانية أي مستقبل، فلا بد له أن يأتي من خارج العالم الغربي ليتجاوز حدود المركزية الأوروبية. وامتدادا لذلك، يُتحدَّى ادعاء الكونية التي يوفرها المنطق العلمي تحدياً من منطلق معرفي وسياسي (Spivak, 1999; Said, 2004)، فجميع ادعاءات المعرفة هي تعبير للثقافة الغربية ورغبتها في السيطرة.

سعى فلاسفة ما بعد البنيوية الفرنسيون نحو الهدف ما بعد الاستعماري نفسه عبر طرق ووسائل مختلفة[2]. وبينوا أن الأوروبيين، متأثرين بالاستعمار وأوشويتز وهيروشيما والغولاغ وغيرها من أهوال التاريخ الحديث، يحتاجون إلى طرح نقد يدرس وهم العظمة الأوروبية التي تجعلنا، نحن الأوروبيين، نعتبر أنفسنا الوصي الأخلاقي للعالم ومحرك التطور البشري. وهكذا فإن جيل السبعينيات الفلسفي الذي أعلن «موت الإنسان» هو جيل يدمج، بترتيبات مختلفة، كلا من مناهضة الفاشية، ونظريات ما بعد الشيوعية وما بعد الاستعمار وما بعد الحركة الإنسانية. وأدى ذلك إلى رفض التعريف الكلاسيكي للهوية الأوروبية من مبدأ الحركة الإنسانية والعقلانية والكونية. كما لوَّحت النظريات النسوية التي تتطرق إلى الفروقات الجنسية[3] لتلك المركزية الإثنية لادعاء أوروبا بالكونية، وذلك عبر طيف من الانتقادات الموجهة إلى الذكورية الطاغية. ودافعوا عن الحاجة إلى توسيع المفهوم ليشمل «الآخرين من الداخل» (Kristeva, 1991) حتى يعاد وضع التنوع والانتماءات المتعددة في المركز كعنصر هيكلي للذاتية الأوروبية.

لذلك فإن مناهضة الحركة الإنسانية تعد مصدرا مهما لفلسفة ما بعد الإنسان. لكنه ليس المصدر الوحيد، ولا تعد الصلة بين مناهضة الحركة الإنسانية وفلسفة ما بعد الإنسان ضرورة منطقية أو حتمية تاريخية. بيد أنها أصبحت كذلك في أبحاثي، على رغم أن هذه القصة مازالت مستمرة وعلاقتي مع الحركة الإنسانية مازالت غير محددة، كما سأذكر في المقطع التالي.

موت الإنسان (الرجل)، تفكيك المرأة

كما أوضحتُ في العرض التاريخي الذي رسمته أعلاه، تعد مناهضة الحركة الإنسانية إحدى الطرق التاريخية والنظرية التي تؤدي إلى ما بعد الإنسان. أدين بمناهضتي للحركة الإنسانية لمعلمي ما بعد العام 1968 المحبوبين، الذين من بينهم فلاسفة مذهلون مازلت أحترم إرثهم: فوكو وإريغاراي ودولوز (Deleuze) بشكل خاص. إنسان الحركة الإنسانية ليس بمثال أو متوسط إحصائي موضوعي أو أرض وسط، بل إنه يحدد معيارا منظما لقابلية التعرف - على التماثل - يمكن بواسطته تقييم الآخرين وتنظيمهم وتخصيص مواقعهم الاجتماعية. فالإنسان تقليد معير،

ولا يعد ذلك شيئا سلبيا، بيد أنه يجعله منظما بشكل جيد، ويساعد على ممارسات الاستبعاد والتمييز. فالمعيار الإنساني يعني الحياة الطبيعية (normality) والحال الطبيعية (normalcy) والظاهرية الطبيعية (normativity). ويحصل ذلك من تحوير نمط إنساني معين إلى نمط عام يكتسب قيما إعلائية كمثال الإنسان العام: من الرجل إلى الذكر إلى الإنسان كالصنف الكوني للإنسانية. ويُعتبر هذا النمط منفصلا من حيث الصنف والنوع عن الآخرين المحدودين بجنسهم وعرقهم وكائنيتهم، ومعاكسا كذلك للأداة التكنولوجية. الإنسان بناء تاريخي أصبح تقليدا ثقافيا يحدد «الطبيعة البشرية».

تدفعني معارضتي للحركة الإنسانية إلى رفض ذات العلوم الإنسانية الوحدوية، بما فيه متغيراتها الاشتراكية، واستبدالها بذات أكثر تعقيدا وعلائقية تؤطرها سمات أساسية ترتبط بتجسيدها ونشاطها الجنسي وعواطفها وأحاسيسها ورغباتها. ويرتبط هذا الأسلوب بما تعلمته عن السلطة من فوكو، بأنها قوى مقيدة (potentas) ومنتجة (potentia) في آن واحد. ويعني هذا أن تشكيلات السلطة لا تعمل فقط على المستوى المادي، بل يُعبَّر عنها أيضا في أنظمة التمثيل النظري والثقافي، والسرديات السياسية والمعيارية، والأنماط الاجتماعية لتحديد الهوية. وهي ليست متماسكة أو عقلانية، وطبيعتها المؤقتة تلك هي ما يجعلها ذات قوة مهيمنة. إدراكنا لعدم استقرار وانعدام تماسك هذه السرديات التي تشكل البنية والعلاقات الاجتماعية لا يؤدي إلى إيقاف العمل السياسي والأخلاقي فقط، بل إنه نقطة الانطلاق لتشكيل أنواع جديدة من المقاومة، تتناسب مع التعددية المركزية والبنية الديناميكية للقوة المعاصرة (Patton, 2000). يعمل هذا على إنشاء نمط براغماتي للسياسات الصغيرة يعكس الطبيعة المعقدة والرحالة للأنظمة الاجتماعية المعاصرة وللأشخاص الذين يقطنونها. إن كانت السلطة معقدة ومبعثرة ومنتجة يجب أن يكون هذا شكل مقاومتنا لها أيضا. بمجرد تفعيل هذا الأسلوب التفكيكي سيُتَحدَّي كل من المفهوم المعياري للرجل وكذلك لجنسه الثاني، المرأة، من حيث تعقيداتهما الداخلية.

لا بد أن يؤثر هذا في حال النظرية من حيث مهمتها وأساليبها. كما يطرح ميشيل فوكو في كتابه «الانضباط والعقاب» (Discipline and Punish. 1977)، فالحوار يختص بالعملة السياسية التي تنسب إلى معانٍ معينة أو أنظمة المعنى،

لتعطيها شرعية علمية، وليس هذا بشيء محايد أو طبيعي. وبذلك تُؤسَّس علاقة مادية حاسمة بين الحقيقة العلمية والعملة الحوارية وعلاقات السلطة. تهدف مقاربة تحليل الحوار هذه إلى زعزعة الإيمان بالأسس «الطبيعية» لـ «الاختلافات» المفروضة والمبرمجة اجتماعيا، وبأنظمة الصلاحية العلمية والقيم والتمثيل الأخلاقي التي تدعمها Coward and Ellis, 1977[4].

رفضت النسوية المناهضة للحركة الإنسانية، والمعروفة أيضا باسم نسوية ما بعد الحداثة، الهويات الوحدوية المفهرسة على نموذج الإنسان المعياري ذي المركزية الأوروبية (Braidotti, 2002). بل تعدت ذلك وبينت أنه من المستحيل التحدث بصوت واحد عن النساء والسكان الأصليين وغيرهم من الذوات المهمشة، بل يُرَكَّز بدلا من ذلك على قضايا التنوع والاختلافات فيما بينهم، وعلى التصدعات الداخلية لكل فئة. وبهذا ترفض مناهضة الحركة الإنسانية خط الفكر الجدلي، حيث يمارس الاختلاف أو تصنيف الآخر دورا تأسيسيا يميز الجنس الآخر (المرأة)، والعرق الآخر (الأصلي)، والكائن الآخر (الحيوان، أو البيئة أو الأرض). كان هؤلاء الآخرون تأسيسيين لأنهم وفروا مرآة أكدت الموقع الأعلى للذات نفسها (Braidotti, 2006). نتج عن اقتصاد الاختلاف السياسي هذا أن فئات كاملة من البشر اعتُبِرت من دون قيمة ومن ثم يمكن التخلص منها: فأصبح مصطلح «مختلفا عن» يعني «أقل من». وُضع المعيار السائد للشخص في ذروة المقياس الهرمي الذي يكافئ انعدام الاختلاف كحالة مثالية[5]. هذا هو «الرجل» السابق في الحركة الإنسانية الكلاسيكية.

إن العمليات الجدلية السلبية المتمثلة في تمييز المهمشين أو المستبعدين على أساس الجنس أو العرق أو الكينونة لها آثار مهمة أخرى: فهي تؤدي إلى إنتاج نشط للحقائق النصفية، أو أشكال من المعرفة الجزئية عن هؤلاء الآخرين. إن النظر إلى الآخر بجدلية أو ازدراء يؤدي إلى جهل هيكلي عن أولئك الذين، لكونهم آخرين، يصنفون خارج التقسيمات الرئيسة لما هو إنسان. يشير بول غيلروي (Paul Gilroy, 2010) إلى هذه الظاهرة باسم «الدراسة اللاأدرية» (agnatology) أو الجهل القسري والهيكلي. وتعد أحد الآثار المتناقضة للامتداد الكوني المزعوم لمعارف الحركة الإنسانية. إن «الرفض العدائي» للثقافات والحضارات الأخرى هو ما ينتقده إدوارد سعيد باعتباره: «انتفاخ

الذات، وليس حركة إنسانية، وبالتأكيد ليس نقدًا مستنيرا» (2004: 27). تقليل حال الآخرين غير الأوروبيين إلى ما هو أقل من الإنسان يعد مصدرا لتشكيل الجهل والزيف والوعي السيئ للشخص المهيمن والمسؤول عن نزع إنسانيتهم المعرفية والاجتماعية.

لا تعد انتقادات النظريات النسوية ونظريات ما بعد الاستعمار الراديكالية لغطرسة الحركة الإنسانية سلبية فقط، لأنها تقترح طرقا جديدة لرؤية «الإنسان» من زاوية أكثر شمولية وتنوعا. بل إنها توفر آراء مهمة ومبتكرة لشكل الفكر الذي تنقله ضمنيا نظرة الحركة الإنسانية إلى الإنسان/ الرجل باعتباره مقياسا لكل شيء ومعيارا لـ «الإنسان»؛ لذا فهي تعزز من تحليل السلطة عبر تطوير أدوات ومصطلحات تمكننا من التفاهم مع الذكورية والعنصرية وعلوية الأبيض وعقيدة المنطق العلمي وغيرها من الأنظمة المدعمة اجتماعيا للقيم المهيمنة.

حيث إنني نشأت فكريا مع نظريات حول موت الله (نيتشه)، ونهاية الإنسان/ الرجل (فوكو)، وانحلال الأيديولوجيات (فوكوياما)، فقد تأخرت في الوصول إلى حقيقة الخطورة التي يواجهها الشخص الذي يلمس الحركة الإنسانية. لا يخلو الموقف المناهض للحركة الإنسانية من تناقضاته، بلا شك. فكما يذكرنا بادمنغتون (Badmington) بحكمة: «إن روايات نهاية العالم التي تُصاغ حول نهاية الإنسان/ الرجل [...] تتجاهل قدرة الحركة الإنسانية على التجديد، وحرفيا، إعادة الصياغة» (2003: 11). ينهض الرجل الفيتروفي مرارا وتكرارا من رماده، فيستمر في التمسك بالمعايير الكونية وممارسة جاذبيته الفتاكة.

طرأ على بالي بينما أستمع إلى ألبوم دياماندا غالاس (Diamanda Galas) الموسيقي لمساعدة ضحايا الإيدز، «كتلة الطاعون» (Plague Mass, 1991)، أن هناك فرقا بين الإعلان الصريح عن مناهضة الحركة الإنسانية والتصرف وفقا لذلك بمقدار يسير من الاتساق. إن مناهضة الحركة الإنسانية موقف محفوف بمثل هذه التناقضات تجعلها تزداد في المراوغة كلما حاولنا التغلب عليها. لا يقتصر الأمر في النهاية على تبني مناهضي الحركة الإنسانية لمفاهيمها فقط - مفهوم الحرية هو المفضل لديَّ - بل أيضا، وفي بعض الأحيان، يُدعم عمل الفكر النقدي بقيم خطابية يؤخذ جوهرها من الحركة الإنسانية (Soper, 1986). نوعا ما، لا تكفي الحركة الإنسانية ولا مناهضتها لأداء هذه المهمة.

أفضل مثال على التناقضات الجوهرية الناتجة عن الموقف المناهض للحركة الإنسانية هو التحرر والسياسة التقدمية بشكل عام، والتي أعتبرها واحدا من أكثر جوانب الحركة الإنسانية قيمة وإرثها الأكثر استدامة. فقد دافعت الحركة الإنسانية، عبر الطيف السياسي، عن الفردية والاستقلالية والمسؤولية وتقرير المصير الذاتي من الجانب الليبرالي (Todorov, 2002). أما من الجانب الأكثر راديكالية، فقد عززت من التضامن والترابط المجتمعي والعدالة الاجتماعية ومبادئ المساواة. ولأنها علمانية من حيث توجهاتها، فإن الحركة الإنسانية تشجع على احترام العلم والثقافة، ضد سلطة النصوص المقدسة والعقيدة الدينية. كما أنها تحتوي على عنصر مغامر، وتوق مدفوع بالفضول إلى الاكتشاف، ونهج يهتم بالتطبيق ذي قيمة كبيرة لأنه براغماتي. هذه المبادئ متأصلة بعمق في عاداتنا في التفكير بحيث يصعب التخلي عنها بالكامل.

وما الذي يضطرنا إلى ذلك؟ إن مناهضة الحركة الإنسانية تنتقد الافتراضات الضمنية للشخص الإنساني التي تدعمها صورة الإنسان/ الرجل عند الحركة الإنسانية، بيد أن هذا النقد لا يعني رفضها الشامل.

يستحيل عليَّ فكريا وأخلاقيا أن أفصل الجوانب الإيجابية للحركة الإنسانية من نظيرتها الإشكالية: فالفردية تولد الأنانية والمركزية الذاتية؛ يمكن أن يتحول تقرير المصير إلى الغطرسة والهيمنة؛ ولا تخلو العلوم من ميولها الدوغماتية. تكمن الصعوبات الكامنة في محاولة التغلب على الحركة الإنسانية باعتبارها تقليدا فكريا وإطارا معياريا وممارسة مؤسسية في لب مقاربة النظرية التفكيكية لما بعد الإنسان. افتتح دريدا (2001a) هذا النقاش بالإشارة إلى العنف الذي يتضمنه تخصيص المعنى. واسترسل بذلك أتباعه: «إن التأكيد بإمكان التخلي عن الحركة الإنسانية بشكل حاسم يتبع بسخرية افتراضا أساسيا للحركة الإنسانية بإرادة الإنسان ووكالته على نفسه، وكأن باستطاعة الإنسان أن يأتي بـ «نهاية» الحركة الإنسانية، وكأن لنا القدرة على محو آثارها من الحاضر أو مستقبل متخيل» (Peterson, 2011: 128). لذلك ينصب التركيز على صعوبة محو أثر العنف المعرفي الذي يمكن من خلاله نحت وضع غير تابع للحركة الإنسانية من لب مؤسسات الحركة الإنسانية. ويساير الاعتراف بالعنف المعرفي الاعتراف بالعنف الواقعي

الذي كان ومازال يُمارَس ضد الحيوانات غير البشرية و«الآخرين» المنزوعين من إنسانيتهم الاجتماعية والسياسية وفقا لمعايير الحركة الإنسانية. يعتبر كاري وولف (Cary Wolfe, 2010b) مثيرا للاهتمام بشكل خاص وفق هذا التقليد التفكيكي، حيث يحاول صنع موقع جديد يجمع بين الفهم للعنف المعرفي والتاريخي للكلمة وبين الإيمان العابر للإنسانية trans-humanist (Bostrom, 2005) بقدرة حال ما بعد الإنسان على تحسين الإنسان.

أكن للنظرية التفكيكية كل الاحترام، لكنني أيضا أجد صبري ينفد تجاه الحدود التي يفرضها إطارها المرجعي اللغوي. أفضل اتباع طريق مادي أكثر للتعامل مع تعقيدات ما بعد الإنسان بوصفها ميزة أساسية لتاريخنا. هذا الطريق أيضا محفوف بالمخاطر، كما سنرى في القسم التالي.

الانعطاف لما بعد العلمانية

كعقيدة سياسية تقدمية، ترتبط العلوم الإنسانية ارتباطا مميزا بفكرين متشابكين آخرين: التحرر البشري نحو تحقيق المساواة، والعلمانية عبر الحكم المنطقي. ينبثق هذان الفكران من مفهوم الحركة الإنسانية كما انبثقت الإلهة الكلاسيكية أثينا (Athena) من رأس زيوس (Zeus)، متأهبة ومسلحة للمعركة. كما يبين جون غري (John Gray, 2002: xiii): «تعتبر الحركة الإنسانية تحويلا لعقيدة الخلاص المسيحية إلى مشروع كوني لتحرير الإنسان. ففكرة التقدم هي نسخة علمانية للإيمان المسيحي بالعناية الإلهية. لهذا كانت غير معروفة لدى الوثنيين القدامى». ليس من الغريب إذن أن أحد الآثار الجانبية لتراجع الحركة الإنسانية هو ظهور حالة ما بعد العلمانية (Braidotti, 2008; Habermas, 2008).

إن أُثبتت نظريات موت الإنسان باعتبارها تصريحات مستعجلة، فإن نظريات موت الله وهمية بشكل أكيد. ظهرت الشقوق الأولى في صرح العلمانية الواثقة من نفسها في نهاية السبعينيات من القرن الماضي. فعندما أخذ الحماس الثوري بالهدوء وأخذت الحركات الاجتماعية في التبدد أو التوافق أو التحوّر، انضم اللاأدريون المتشددون السابقون إلى موجة من التحولات إلى مجموعة متنوعة من الديانات التقليدية التوحيدية أو المستوردة من الشرق. أثار هذا التحول في الأحداث

شكوكا جدية فيما يتعلق بمستقبل العلمانية. تسللت الشكوك إلى العقل الجماعي والفردي: ما مدى علمانيتنا «نحن» - النسويات، ومناهضي العنصرية، ومفكري ما بعد الاستعمار، ودعاة حماية البيئة، إلى آخره - بحق؟

كان الشك أكثر حدة لدى النشطاء المثقفين. فالعلم في جوهره علماني، حيث العلمانية مبدأ رئيس للحركة الإنسانية، إلى جانب الكونية والذات الوحدوية وصدارة العقلانية. بيد أن العلم نفسه، على الرغم من أسسه العلمانية، لايزال غير محصن من أشكاله الدوغماتية. وكان فرويد من أوائل المفكرين النقديين الذين حذرونا من الإلحاد المتعصب لمؤيدي المنطق العلمي. في «مستقبل الوهم» (The Future of an Illusion, 1928)، قارن فرويد بين الأشكال المختلفة من الدوغماتية الجامدة، وصنف العلمية المنطقية جنبا إلى جنب مع الدين باعتباره مصدرا للإيمان الخرافي، وهو الموقف الذي يتضح بأفضل أشكاله اليوم في التطرف الذي يدافع فيه ريتشارد دوكينز (Richard Dawkins) عن إيمانه الملحد (Dawkins, 1976). بالإضافة إلى ذلك، فقد بانت العيوب الشاسعة لموضوعية العلوم التي يُحتفى بها كثيرا. تثبت استخدامات وإساءة استخدام التجارب العلمية في ظل الفاشية وفي الحقبة الاستعمارية أن العلم ليس محصنا ضد الخطابات والممارسات القومية والعنصرية والهيمنية. لذلك يجب مقاومة أي ادعاء بالنقاء والموضوعية والاستقلالية العلمية مقاومة شديدة. ما الذي يترتب على هذا بالنسبة إلى الحركة الإنسانية ونقادها من مناهضي الحركة الإنسانية؟

تعتبر العلمانية أحد أركان الحركة الإنسانية الغربية، ومن ثم فإن نوعا غريزيا من كره الدين والكنيسة هو تاريخيا جزء لا يتجزأ من السياسة التحررية. لذلك، فإنه يحق لتقليد الحركة الإنسانية الاشتراكي، الذي كان محوريا جدا لليسار الأوروبي والحركات النسائية في أوروبا منذ القرن الثامن عشر، أن يدعي العلمانية بالمعنى الضيق للكلمة: أن تكون لاأدريا أو حتى ملحدا وأن تتحدر من النقد التنويري للعقيدة الدينية والسلطة الدينية. وعلى غرار الفلسفات التحررية والممارسات السياسية الأخرى، فإن النضال النسوي من أجل حقوق المرأة في أوروبا اعتمد تاريخيا على أسس علمانية. كما أن التأثير الدائم الذي مارسته النسوية الوجودية (de Beauvoir, 1973)، والنسوية الماركسية أو الاشتراكية[6] على الموجة النسوية

الثانية، أيضا قد يفسر استمرار هذا الموقف. نشأت النسويات الأوروبيات، كونهن بنات التنوير العلمانيات والمتمردات، على جدل عقلاني وسخرية ذات منفصلة. لذلك فنظام المعتقدات النسوي هو نظام مدني، وليس دينيا ومعارضا نظريا للسلطوية والأرثوذكسية. السياسة النسوية هي في الوقت نفسه رؤية ذات حدين (Kelly, 1979) تجمع بين الحجج المنطقية والمشاعر السياسية وتخلق مخططات اجتماعية وأنظمة قيم بديلة.

على الرغم من اعتزاز نسوية القرن العشرين بجذورها العلمانية، فإنها مع ذلك أنتجت تاريخيا كثيرا من الممارسات الروحية البديلة جنبا إلى جنب مع الخط العلماني السياسي السائد، وأحيانا معاكسة له. أقر كبار الكتاب في التقليد النسوي الراديكالي للموجة الأمريكية الثانية، ولاسيما أودري لورد (Audre Lorde, 1984)، وأليسووكر (Alice Walker, 1984) وأدريان ريتش (Adrienne Rich, 1987)، بأهمية البعد الروحي لنضال المرأة من أجل المساواة والاعتراف الرمزي. يبرز هنا عمل ماري دالي (Mary Daly, 1973)، وشوسلر فيورينزا (Schussler Fiorenza, 1983) ولوس إريغاراي (Luce Irigaray, 1993)، على سبيل المثال لا الحصر، الذي يركز على تقاليد نسوية محددة للممارسات الروحية والدينية غير المتمحورة حول الذكور. أنتج علم اللاهوت النسائي في التقاليد المسيحية (Keller, 1998; Wadud, 1999)، والإسلامية (Tayyab, 1998)، واليهودية (Adler, 1998) مجتمعات راسخة لكل من المقاومة الحاسمة وتأكيد البدائل الإبداعية. إن الدعوة إلى الطقوس والاحتفالات الجديدة تكوّن حركة «ثروة الساحرات» The Fortune of the Witches التي تتمثل بأفضل شكل حاليا عند ستارهوك (Starhawk, 1999)، والتي استعاد استخدامها آخرون مثل الناقدة المعرفية ستينجرز (Stengers, 1997). ظهرت أيضا عناصر وثنية جديدة في الثقافة السيبرانية التي تتوسطها التكنولوجيا، حيث أنتجت أشكالا عديدة من الزهد التقني لما بعد الإنسان (Halberstam and Livingston, 1995; Braidotti, 2002).

لم تكن نظريات السود وما بعد الاستعمار علمانية بشكل صريح. ففي السياق الديني في الولايات المتحدة الأمريكية، يمتلئ أدب النساء الأمريكيات من أصول أفريقية بالإشارات إلى المسيحية، كما يتضح في أعمال بيل هوكس (bell hooks,

1990) وكورنيل ويست (Cornell West, 1994). بالإضافة إلى ذلك، وكما سنرى لاحقا في هذا الفصل، طورت نظريات ما بعد الاستعمار ونظريات النقد العنصري اليوم أشكالا غير دينية من الحركة الإنسانية الموقعية الجديدة، والتي غالبا ما تستند إلى مصادر وتقاليد غير غربية.

كثفت الثقافة الشعبية المعاصرة من المنحى ما بعد العلماني. لدى مادونا (Madonna)، المعروفة في نسختها اليهودية (أو تحويلها إلى اليهودية) باسم إستير (Esther)، حوار وعمل مسرحي مثلت فيه شخص اليسوع أو حاورته، وقد أعادت إحياء تقليد صلب الإناث. تدرك إيفيلين فوكس كيلر (Evelyn Fox Keller, 1983)، في عملها الرئيس حول نظرية المعرفة النسوية، أهمية البوذية في اكتشافات عالمة الأحياء الدقيقة المعاصرة ماكلينتوك (McClintock) الحائزة جائزة نوبل. يجادل بحث هنرييتا مور (Henrietta Moore) الأنثروبولوجي الأخير بشأن الحياة الجنسية في كينيا (2007) بأنه، وبالنظر إلى تأثير المنظمات الدينية في مستوى القاعدة الشعبية، فإن كونك أبيض اليوم يمثل مشكلة أقل من كونك مسيحيا فاشلا. وفي الآونة الأخيرة اعترفت دونا هارواي (Donna Haraway) بأنها علمانية فاشلة (Haraway, 2006)؛ بينما رأت هيلين سيكسوس (Helene Cixous, 2004) أنه من المناسب أن تكتب كتابا بعنوان «صورة جاك دريدا بوصفه قديسا يهوديا شابا» (Portrait of Jaques Derrida as a Young Jewish Saint). اسمحوا لي الآن أن أسأل مرة أخرى: ما مدى علمانية كل هذا؟

يبرز بالتالي الفكر الذي يساوي العلمانية مع تحرير المرأة بكل صراحة واستعجال باعتبارها فكرا إشكاليا. كما تجادل جوان سكوت (Joan Scott) بشكل مقنع (2007)، يمكن تحدي هذه الفكرة بسهولة عبر أدلة تاريخية متناقضة. إذا أخذنا، على سبيل المثال، الثورة الفرنسية كنقطة البدء التاريخية للعلمانية الأوروبية، فلا يوجد دليل على أن الاهتمام بمساواة المرأة كان أولوية بالنسبة إلى أولئك الذين عملوا على فصل الكنيسة عن الدولة. العلمانية العالية هي في الأساس عقيدة سياسية لفصل السلطات، والتي توطدت حتى تاريخيا في أوروبا ومازالت بارزة في النظرية السياسية اليوم (British Humanist Association, 2007). مع ذلك، فإن هذا التقليد من العلمانية يقدم استقطابا

بين الدين والمواطنة، والذي يُسن اجتماعيا في التقسيم الجديد بين نظام المعتقدات الخاصة والمجال السياسي العام. هذا التمييز بين القطاعين العام والخاص هو جنساني بشكل دقيق. فقد جرى تاريخيا تخصيص النساء في أوروبا للمجال الخاص وكذلك لمجال الإيمان والدين، حيث أصبحت الحركة الإنسانية «عبء الرجل الأبيض». هذا الإسناد التقليدي للإيمان الديني إلى النساء يقف في طريق منحهن المواطنة السياسية الكاملة. شُجعت النساء الأوروبيات على الانخراط في النشاط الديني، بدلا من المشاركة في الشؤون العامة. ليس ذلك مصدرا للتهميش الاجتماعي فقط، بل أيضا امتياز مشكوك فيه، نظرا إلى التمييز الجنسي الراسخ لدى المتنفذين في بعض منظومات الأديان التوحيدية وإيمانهم المشترك بضرورة استبعاد النساء من القسوسة وإدارة المناسك المقدسة. لذا فقد عززت العلمانية التمييز بين العواطف أو عدم المنطق، بما في ذلك الإيمان والحكم الرشيد. في هذا المخطط الاستقطابي، خُصِّص القطب غير المنطقي والعاطفي للنساء، بما في ذلك الدين، واجتمعت هذه العوامل لإبقائهن في المجال الخاص. لذلك، فإن العلمانية تعيد بالفعل قمع المرأة واستبعادها من المجال العام للمواطنة والسياسة العقلانية. حقيقة أن العلمانية المثالية في التاريخ السياسي الأوروبي لا تضمن اعتبار النساء متساويات في السياسة مع الرجال تفتح سلسلة من الأسئلة الحرجة، وفقا لجوان سكوت. ما الذي يجب أن تستنتجه النسويات الأوروبيات من أن المساواة داخل الدولة العلمانية، عقلانيا وتاريخيا، لا تضمن احترام الاختلاف، فضلا عن التنوع؟

يمكن طرح هذه الأسئلة الرصينة والمهمة في أعقاب عقود من النظرية النقدية المناهضة للحركة الإنسانية، والتي ولدت آراء نسوية وما بعد استعمارية وبيئية مبتكرة. يصبح التعقيد شيئا أساسيا حيث إنه من الواضح أن سردا واحدا لا يكفي لتفسير العلمانية باعتبارها مشروعا غير مكتمل وتفسير علاقتها بالحركة الإنسانية والسياسات التحررية. يمكن لنهج ما بعد العلمانية الذي يُبنى على قواعد قوية مناهضة للحركة الإنسانية أن يطرح الأفكار غير المقبولة مسبقا عن إمكانية نقل ودعم الوكالة المنطقية والذاتية السياسية عبر تقوى دينية، بل قد تنطوي على قدر كبير من الروحانية. قد لا تتعارض نظم المعتقدات وطقوسها مع الفكر النقدي

وممارسات المواطنة. سيمون دي بوفوار كانت ستشعر بالإحباط لمجرد سماع اقتراح لمثل هذا الاحتمال.

دعوني أتطرق إلى حدود الموقف العلماني النسوي من زاوية أخرى. ترتكز فلسفتي الأحادية عن الصيرورات على فكرة أن المادة، بما في ذلك تلك الشريحة المعينة من المادة التي تتجسَّد في الإنسان، ذكية وذاتية التنظيم. هذا يعني أن المادة لا تعارض الثقافة جدليا، ولا الوساطة التكنولوجية، ولكنها مستمرة معها. ينتج عن هذا مخطط مختلف للتحرر وسياسة غير جدلية لتحرير الإنسان. ولهذا الموقف نتيجة طبيعية مهمة أخرى، ألا وهي أنه لا يتحتم على الوكالة السياسية أن تكون نقدية بالمعنى السلبي للمعارضة، ومن ثم قد لا تكون موجهة فقط أو بشكل أساسي إلى إنتاج ذوات مضادة. إن الذاتية هي بالأحرى عملية للخلق الذاتي أو التصميم الذاتي، والتي تنطوي على مفاوضات معقدة ومستمرة مع المعايير والقيم السائدة ومن ثم أشكال متعددة من المساءلة (Braidotti, 2006). يمكن لهذه الأنطولوجيا السياسية الموجهة نحو العملية أن تستوعب منعطفا ما بعد علماني، وهو موقف يُدافع عنه أيضا عند النظريات النسوية من قبل مجموعة متنوعة من المفكرين، مثل هاردينغ (Harding, 2000) ومحمود (Mahmood, 2005). إن التحدي المزدوج المتمثل في ربط الذاتية السياسية بالوكالة الدينية وفي الابتعاد عن الوعي المعاكس والنقد الذي يعرف بالسلبية، هو إحدى القضايا الرئيسة التي أثارتها حالة ما بعد الإنسان.

بيد أن الأمور التي تدور حول الحركة الإنسانية تعد أكثر تعقيدا مما هو متوقع منها. فعودة الدين في النطاق الشعبي واللهجة الحادة التي يصل إليها النقاش الشعبي العالمي عن «صراع الحضارات»، فضلا عن حالة الحرب الدائمة ضد الإرهاب التي نتجت عن هذا السياق، فاجأت العديد من مناهضي الحركة الإنسانية. ليس من اللائق الحديث عن «عودة» الدين، كأنها حركة رجعية. فإننا حاليا نشهد موقفا أكثر تعقيدا من ذلك. أزمة العلمانية، التي تعرف بالاعتقاد الجوهري(*) بمسلمات العلمانية هي ظاهرة تحدث ضمن الأفق الاجتماعي والسياسي لما بعد الحداثة

(*) أي الماهويّ (essentialist). [المترجمة].

المتأخرة والمعولمة، وليس في عصر ما قبل الحداثة. هي أزمة المكان والزمان هذا. كما أنها تنتشر عند جميع الديانات، عند الجيل الثاني والثالث من المهاجرين المسلمين، وعند المسيحيين المتعصبين الجدد، وعند الهندوس والعبرانيين وغيرهم.

هذا هو السياق المتناقض والعنيف الذي تشكلت فيه حالة «الاستثناء» الغربي كتضخيم للذات في مديح إرث الحركة الإنسانية التنويرية. يصنِّف هذا الادعاءُ بحالة الاستثناء الثقافي تحريرَ المرأة والمثليين جنسيا كالميزة المعرفة للغرب، يدا بيد مع التدخلات السياسية الجغرافية المسلحة ضد بقية العالم. ها قد جُندت الحركة الإنسانية ثانيا في حملة صليبية حضارية. هناك مبالغة في دور الحركة الإنسانية التحرري يماثلها استغلال تلك الحركة لتعزيز الكره للأجانب من قبل السياسيين الشعبيين في أوروبا، لذلك يتحتم علينا إنقاذ الحركة الإنسانية من هذا التبسيط المبالغ فيه والانتهاكات العنيفة بحقها. لذلك أتساءل إن كان يمكننا اليوم الاستمرار بالتمسك بموقف بسيط مناهض للحركة الإنسانية. هل لا بد من بقاء بعض أشكال الحركة الإنسانية فكريا وسياسيا ومنهجيا؟ ما موقف مناهضي الحركة الإنسانية إن كان التعبير عن الخطابات الحربية الجديدة حول الأسبقية المزعومة للغرب جزءا من إرث الحركة الإنسانية العلمانية، بينما تأخذ المعارضة الشديدة لها شكل ممارسات ما بعد العلمانية للدين المسيّس؟ مجرد كونك علمانيا يجعلك متواطئا مع المواقف الغربية الاستعمارية الاستعلائية الجديدة، بينما يكون رفضك لإرث التنوير متناقضا بطبيعته مع أي مشروع نقدي. إنها دوامة خانقة.

بسبب هذه التناقضات العظيمة يصل الجدل الذي لا تبدو له نهاية بين الحركة الإنسانية ومناهضتها إلى طريق مسدود. لا يعد هذا الموقف غير مثمر فقط، بل إنه يمنع أي قراءة واضحة لسياقنا الحالي. من أولوياتنا الآن أن نتخلى عن التوترات التي تحيط بالحركة الإنسانية ودحضها المتناقض ذاتيا. يبرز حل آخر باعتباره خيارا مرغوبا فيه وضروريا بشكل متزايد: ما بعد الإنسانية كخطوة تتجاوز هذه الثنائيات الفتاكة. دعنا ننتقل إلى ذلك الآن.

تحدي ما بعد الإنسان

ما بعد الإنسانية هي اللحظة التاريخية التي تمثل نهاية المعارضة بين الحركة

الإنسانية ومناهضة الحركة الإنسانية وتتبع نهجا حواريا مختلفا يتطلع بإيجابية أكثر نحو بدائل جديدة. بالنسبة إليَّ، نقطة الانطلاق هي موت الرجل/ المرأة عند مناهضي الحركة الإنسانية والذي يمثل تراجع بعض الافتراضات الأساسية للتنوير، أهمها تقدم البشرية من خلال الاستخدام الغائي المرسوم والمنظم ذاتيا للمنطق والعقلانية العلمية العلمانية التي يفترض أن يكون هدفها وصول الإنسان إلى حالة من الكمال. يعتمد منظور ما بعد الإنسانية على افتراض التراجع التاريخي للحركة الإنسانية، بيد أنه يستمر إلى ما هو أبعد من ذلك في استكشاف البدائل، من دون أن ينحدر إلى خطاب أزمة الإنسان. يحاول بدلا من ذلك دراسة طرق بديلة لتصور ذات الإنسان. سوف أركز في هذا الكتاب على أولوية موضوع ذاتية ما بعد الإنسان.

تعني أزمة الحركة الإنسانية أن الآخرين البنيويين لذات الحركة الإنسانية الحديثة يعودون بانتقام في زمن ما بعد الحداثة (Braidotti, 2002). إنها حقيقة تاريخية أن الحركات التحررية العظيمة لما بعد الحداثة تحركها ويغذيها «الآخرون» المنبعثون: فحركة حقوق المرأة، وحركة مناهضة العنصرية وتفكيك الاستعمار، والحركات المناهضة للأسلحة النووية والمؤيدة لحماية البيئة هي أصوات الآخرين البنيويين للحداثة. فهي في النهاية تمثل أزمة «مركز» الحركة الإنسانية السابق أو الذات المهيمنة السابقة، ولا تعد مناهضة للحركة الإنسانية فقط، بل تتعدى ذلك إلى مشروع ما بعد إنساني جديد تماما. تعتبر هذه الحركات الاجتماعية والسياسية من أعراض أزمة الذات، بل يعتبرها المحافظون أيضا سبب الأزمة، وهي أيضا شكل التعبير عن بدائل إيجابية استباقية. أما في لغة نظريتي البدوية (Braidotti, 2011a, 2011b) فهي تعبر في الوقت ذاته عن أزمة الأغلبية وأنماط تشكيل الأقليات. يكمن التحدي الذي يواجه النظرية النقدية في القدرة على التفرقة بين أنماط تلك التحولات المختلفة.

أي أن موقف ما بعد الإنسان الذي أدافع عنه يعتمد على إرث مناهضة الحركة الإنسانية، وبالأخص على الأسس المعرفية والسياسية لجيل ما بعد البنيوية، ويستمر من هذا المنطلق. إن الآراء البديلة عن الإنسان والتكوينات الجديدة للذات التي انبثقت من المعارف الراديكالية لفلسفة أوروبا في الأعوام الثلاثين الماضية لا تعارض الحركة الإنسانية فقط، بل تخلق رؤى أخرى للذات. تطورت الاختلافات الجنسية

والعنصرية والكائنية، بعيدة كل البعد عن كونها حماة الحدود الفئوية لذات الحركة الإنسانية، إلى نماذج بديلة متكاملة للذات الإنسانية. سيوضح الفصل اللاحق، والذي سيتطرق إلى التحول إلى ما بعد المركزية البشرية، مدى تأثير تلك الاختلافات في تنحية الإنسان. أما الآن، فأود أن أركز على هذا التغيير من مناهضة الحركة الإنسانية إلى موقف ما بعد الإنسان الإيجابي، ودراسة بعض مكوناته دراسة نقدية.

أرى ثلاثة فروع رئيسة في الفكر المعاصر لما بعد الإنسان: يأتي الأول من الفلسفة الأخلاقية ويطور شكلا تفاعليا لما بعد الإنسان؛ والثاني من الدراسات العلمية والتكنولوجية، ويفرض شكلا تحليليا لما بعد الإنسان؛ والثالث من تقليدي الخاص بفلسفات الذاتية المناهضة للحركة الإنسانية، ويقترح نظرية ما بعد إنسانية نقدية. دعونا نلقِ نظرة على كل من هذه بدورها.

يُدافع عن النهج التفاعلي لما بعد الإنسان، نظريا وسياسيا، من قبل المفكرين الليبراليين المعاصرين مثل مارثا نوسباوم (Martha Nussbaum, 1999, 2010)، التي طورت دفاعا معاصرا شاملا عن الحركة الإنسانية باعتبارها ضمانا للديموقراطية والحرية واحترام كرامة الإنسان، وترفض فكرة أزمة الحركة الإنسانية الأوروبية، فضلا عن إمكانية تدهورها تاريخيا. تعترف نوسباوم بالتحديات التي تطرحها الاقتصادات العالمية المعاصرة التي تحركها التكنولوجيا، لكنها ترد عليها بتأكيد مُثُل الحركة الإنسانية الكلاسيكية والسياسة الليبرالية التقدمية. كما تدافع عن الحاجة إلى قيم الحركة الإنسانية الكونية بوصفها علاجا للتفتت والانحراف النسبي لعصرنا، والذي هو نتيجة للعولمة نفسها. تُقدم الكونية الكوزموبوليتانية الإنسانية أيضا بوصفها مضادا للنزعة القومية والمركزية العرقية اللتين ابتُلِي بهما العالم المعاصر، وللموقف الأمريكي السائد من الجهل عن بقية العالم.

محور ما بعد إنسانية نوسباوم التفاعلية أو السلبية هو الفكر بأن أحد آثار العولمة هو نوع من إعادة صياغة السياق الناجم عن اقتصاد السوق. ينتج عن هذا نوع جديد من الترابط الذي يتطلب بدوره أخلاقيات الحركة الإنسانية الجديدة. تعتبر نوسباوم الكونية المجردة هي الموقف الوحيد القادر على توفير أسس ثابتة لقيم أخلاقية مثل التعاطف واحترام الآخرين، والتي تربطها بشكل أساسي مع تقليد الفردية الليبرالية الأمريكية. يسعدني اهتمام نوسباوم بأهمية الذاتية، بيد أنني لا

أوافق على إعادة ربطها لذلك مع الاعتقاد الكوني بالفردية والهويات والمواقع الثابتة والأخلاقيات الملزمة.

بمعنى آخر، ترفض نوسباوم رؤى الفلسفات الراديكالية المناهضة للحركة الإنسانية خلال الثلاثين عاما الماضية. وتجدر الإشارة إلى أنها تتبنى النزعة الكونية ضد الرؤى النسوية وما بعد الاستعمارية بشأن أهمية سياسات الموقع والفهم الدقيق للمصطلحات الجغرافية السياسية. بتبنيها للكونية المنزوعة تصبح نوسباوم ضيقة الأفق، وبشكل ينطوي على التناقض، حول ما تعتبره إنسانا (Bhabha, 1996a). ليس هناك مجال لتجربة نماذج جديدة من الذات؛ فبالنسبة إلى نوسباوم يمكن حل مشكلة ما بعد الإنسان عبر رؤية الذات من منظور الحركة الإنسانية مرة أخرى. كما سنرى في القسم التالي، بينما تملأ نوسباوم الفراغ الأخلاقي للعالم المعولم بمعايير الحركة الإنسانية الكلاسيكية، يأخذ نقاد ما بعد الإنسانية المسار التجريبي، فيحاولون ابتكار ادعاءات متجددة للمجتمع والانتماء من قِبل أشخاص منفردين ابتعدوا كثيرا عن فردية الحركة الإنسانية.

يأتي تطور ثانٍ مهم لما بعد الإنسان من دراسات العلوم والتكنولوجيا. يثير هذا الحقل متعدد التخصصات المعاصر أسئلة أخلاقية ومفاهيمية حاسمة حول وضع الإنسان، لكنه متردد عموما في إجراء دراسة كاملة حول آثارها على نظرية الذاتية. يؤثر موقف برونو لاتور (Bruno Latour) المناهض للمعرفية والذاتية جزئيا في هذا التردد. وتنتج عن ذلك بشكل ملموس خطوط متوازية وغير متواصلة من تساؤلات تحول ما بعد الإنسان. فيظهر تقسيم جديد للمعرفة، على طول الخطوط الفاصلة بين «الثقافتين»، العلوم الإنسانية والعلوم، والتي سأناقشها بعمق في الفصل الرابع.

أما الآن، فدعوني أؤكد أن هناك اتفاقا ما بعد إنساني على أن العلوم والتكنولوجيات البيولوجية تؤثر في أساسيات وهيكل الأحياء، وأدت إلى تغيير ملحوظ لفهمنا لما نعتبره الإطار المرجعي الأساسي لما هو إنسان. يخلق التدخل التكنولوجي على جميع الأحياء وحدة سلبية واعتمادا متبادلا بين البشر والأنواع الأخرى. مشروع الجينوم البشري (Human Genome Project)، على سبيل المثال، يوحد جميع الأنواع البشرية على أساس فهم شامل لبنيتنا الوراثية. بيد أن نقطة

التوافق هذه تولد مسارات متباينة للتساؤل. تستمر العلوم الإنسانية في نقاش الآثار المعرفية والسياسية لمأزق ما بعد الإنسان نسبة إلى فهمنا للذات الإنسانية. كما أنها تثير قلقا عميقا حول الوضع الأخلاقي للإنسان وتعبر عن الرغبة السياسية في مقاومة الانتهاكات التجارية المسيرة بالرغبة في الربح حول المعارف الوراثية الجديدة.

أما دراسات العلوم والتكنولوجيا المعاصرة، فهي تعتمد أجندة مختلفة. فقد طورت شكلا تحليليا لنظرية ما بعد الإنسان. على سبيل المثال، يشير فرانكلين ولوري وستيسي (Franklin, Lury, Stacey)، الذين يعملون في إطار مرجعي اجتماعي - ثقافي، إلى عالم اليوم الذي تمكنه التكنولوجيا باسم «الإنسانية الشمولية» panhumanity (2000: 26) يشير هذا إلى شعور عالمي بالترابط بين جميع البشر، ولكن أيضا بين الإنسان والبيئة غير البشرية، بما في ذلك البيئة الحضرية والاجتماعية والسياسية، والتي تخلق شبكة معقدة من الاعتمادات المتبادلة. إن هذه الإنسانية الشمولية الجديدة متناقضة من ناحيتين: أولا لأن قدرا كبيرا من ترابطها سلبي ويعتمد على شعور مشترك بالضعف والخوف من الكوارث الوشيكة، وثانيا لأن هذا القرب العالمي الجديد لا يولد دائما التسامح والتعايش السلمي؛ بل على العكس من ذلك، فإن أشكال الرفض للأجانب الآخرين والعنف المسلح المتزايد هي من السمات الرئيسة لعصرنا، كما سأناقش في الفصل الثالث.

ومن الأمثلة الأخرى ذات الصلة على نفس الفكر التحليلي لما بعد الإنسان، في مجال دراسات العلوم الاجتماعية، عمل عالم الاجتماع نيكولاس روز (Nicholas Rose, 2007) الذي كتب ببلاغة عن الأشكال الجديدة من «الاجتماعية البيولوجية» (bio-sociality) والمواطنة البيولوجية التي تنشأ من الاعتراف المشترك بالطبيعة البيولوجية السياسية للذاتية المعاصرة. واعتمادا على فكر فوكو عن قدرة الإدارة البيولوجية السياسية للحياة على تشكيل الاقتصادات الرأسمالية المتقدمة اليوم، طور روز تحليلا فعالا مبنيا على أسس تجريبية لمشاكل حالة ما بعد الإنسان. يشجع هذا الإطار التحليلي ما بعد الإنساني على رؤية المعيارية الجديدة لكانت من منظور فوكو. وأجد هذا الموقف مفيدا للغاية، أيضا لأنه يروج لرؤية الذات باعتبارها عملية علائقية، كما نراها في المرحلة الأخيرة من عمل فوكو (Foucault 1978, 1985, 1986). بيد أن العودة إلى رؤية المسؤولية الأخلاقية من منظور كانت، كما سأوضح

في الفصل القادم، تعيد الفرد إلى صميم النقاش، ولا تتوافق مع الأنطولوجيا المنهجية لدى فوكو، بل تخلق تناقضات نظرية وعملية تتعارض مع الهدف المعلن المتمثل في تطوير نهج ما بعد الإنسان.

يقدم بيتر بول فيربيك (Peter-Paul Verbeek, 2001) دفاعا آخر عن فكر ما بعد الإنسان التحليلي، فيشير إلى الحاجة إلى تحول ما بعد أنثروبولوجي يربط الإنسان بغير الإنسان، وذلك انطلاقا من الاعتراف بالعلاقة الحميمية والمثمرة بين الإنسان والأدوات التقنية، واستحالة الفصل بينها نظريا، مع الأخذ بالحذر من تخطي حدود معينة. يرتبط فكره التحليلي لما بعد الإنسان بنهج يتبع الحركة الإنسانية، وبذلك فهو مقاربة معيارية للتكنولوجيا نفسها. أما حجته الأساسية فهي أن «التقنيات تسهم بشكل فاعل في سلوك البشر الأخلاقي» (2011: 5)؛ فيُفرض شكل منقح ومحدث لأخلاقيات الحركة الإنسانية على تقنيات ما بعد الإنسانية.

من أجل الدفاع عن مبدأ الحركة الإنسانية في صميم التقنيات المعاصرة، يؤكد فيربيك الطبيعة الأخلاقية للأدوات التكنولوجية كوكلاء يمكنها توجيه عملية اتخاذ القرارات الإنسانية بشأن القضايا المعيارية. كما يقدم أيضا أشكالا متعددة من القصدية الميكانيكية مفهرسة جميعها على أصناف غير إنسانية من الوعي الأخلاقي. يجادل فيربيك بأنه لا أمل لدينا في دمج تقنياتنا مع المجتمع العام وإدخال صنف ما بعد إنساني من الحركة الإنسانية في القرن الحادي والعشرين إن لم نأخذ أخلاقية الأشياء بجدية. ينتج عن هذا تحويل موقع القصدية الأخلاقية التقليدية من الوعي الإعلائي المستقل إلى الأدوات التقنية نفسها.

تعد ما بعد الإنسانية التحليلية لدراسات العلوم والتكنولوجيا من أهم العناصر في ملعب ما بعد الإنسان المعاصر. أما فيما يتعلق بالنظريات النقدية للذات، والتي هي محور تفكيري، فإن هذا الموقع لا يتناسب مع ما وضع له لأنه يقدم شرائح مختارة من قيم الحركة الإنسانية من دون معالجة التناقضات الناتجة عن هذه الممارسة.

يجب ألا يعمينا فخرنا بالإنجازات التكنولوجية والثروة التي تأتي معها عن رؤية التناقضات الكبيرة وأشكال عدم المساواة الاجتماعية والأخلاقية التي تولدها تقنياتنا

المتقدمة. لا يجدر بنا تجاهلها باسم الحياد العلمي أو الإحساس الذي أُعيد بناؤه بعجلة للرابطة الإنسانية الشمولية التي أحدثتها العولمة.

أرى أن ما يلفت النظر بشأن مقاربة الدراسات العلمية والتكنولوجية، سواء اعتمدت نظريا على الفلسفة الأخلاقية أو على النظرية الاجتماعية-الثقافية، هو الدرجة العالية من الحياد السياسي الذي تعبر عنه بشأن مأزق ما بعد الإنسان. فعلى سبيل المثال، يوضح كل من روز وفرانكلين وزملائهما، أن أبحاثهم لها تركيز تحليلي يهدف إلى تحقيق فهم إثنوغرافي أفضل وأكثر شمولا لكيفية عمل هذه التقنيات الجديدة، بل أكثر حميمية أحيانا. تميل دراسات العلوم والتكنولوجيا إلى تجاهل تأثير مواقفها في رؤية منقحة للذات. بل إن الذاتية ليست في الحسبان، يشاركها بذلك أي تحليل سياسي مُستدام لحالة ما بعد الإنسان. بيد أنني أرى أن التركيز على الذاتية ضروري لأنه يمكننا من تجميع القضايا التي تتبعثر حاليا عبر عدد من المجالات. على سبيل المثال، فإن قضايا مثل الأعراف والقيم، وأشكال الترابط المجتمعي والانتماء الاجتماعي، وكذلك التساؤلات بشأن الحكم السياسي، كلها تفترض وتحتاج إلى تعريف للذات. يريد الفكر النقدي لما بعد الإنسان إعادة تجميع مجتمع حواري يتكون من مختلف السلالات المعاصرة والمجزأة لما بعد الإنسانية.

بالإضافة إلى ذلك، لا يسعني إلا أن أشير إلى تقسيم عمل غريب إلى حد ما وإشكالي للغاية بشأن مسألة الذاتية بين الدراسات العلمية والتكنولوجية من ناحية، والتحليلات السياسية للرأسمالية المتقدمة من ناحية أخرى. على سبيل المثال، يميل هارت (Hardt, 2000) ونيغري (Negri, 2004)، أو مدرسة لازاراتو الإيطالية (Lazzarato, 2004) وفيرنو (Virno, 2004) إلى تجنب العلوم والتكنولوجيا وعدم التعامل معها بأي من العمق والتعقيد اللذين يكرسانهما لتحليل الذاتية. يجدر بنا مراجعة هذا الفصل بين المجالات الحوارية والعمل على نظرية ما بعد إنسان مطورة تشمل التعقيد العلمي والتكنولوجي وآثارها في الذاتية السياسية والاقتصاد السياسي وأشكال السلطة. سوف أطور هذا المشروع تدريجيا في الفصول التالية.

هناك مشكلة أساسية أخرى فيما يتعلق ببقايا الحركة الإنسانية في محاولات ما بعد الإنسان التحليلية لإضفاء الطابع الأخلاقي على التكنولوجيا والتجارب الهامشية

لصنع أشكال جديدة من الذاتية. تلك المشكلة تكمن في ثقتها المفرطة في القصدية الأخلاقية للتكنولوجيا نفسها. وبشكل أكثر تحديدا، إنها تهمل حالة الاستقلال الحالية التي وصلت إليها الآلات. يكمن تعقيد تقنياتنا الذكية في صلب التحول إلى ما بعد المركزية البشرية، والذي سيكون موضوع الفصل التالي. أما الآن، فدعونا ننظر في جانب واحد فقط من ذكائنا التكنولوجي.

يثير عدد حديث من المجلة الأسبوعية «الإيكونوميست» (The Economist, 2 June 2012) بشأن «الأخلاق والآلة» بعض القضايا المهمة حول درجة الاستقلال الذاتي التي توصلت إليها الروبوتات، ويدعو المجتمع إلى وضع قواعد جديدة لإدارتها. هذا تحليل مهم: فعلى النقيض من رؤية الحداثة للروبوت باعتباره خاضعا للإنسان، كما يتضح من «قوانين الروبوتات الثلاثة» التي وضعها أيزاك أسيموف (Isaac Asimov) في العام 1942[7]، نواجه الآن وضعا جديدا، مما يجعل التدخل البشري هامشيا إن لم يكن غير ذي قيمة تماما. يذكر في «الإيكونومست» (2012: 11):

> بينما تصبح الروبوتات أكثر استقلالية، فإن فكرة الآلات التي يتحكم فيها الكمبيوتر، والتي تواجه القرارات الأخلاقية، تنتقل من عالم الخيال العلمي إلى العالم الواقعي.

لمعظم هذه الروبوتات الجديدة أهداف عسكرية وسأعود إليها في الفصل الثالث، بيد أن غيرها العديد مما يُستخدم لأغراض مدنية معقولة تماما. تتشارك جميعها في ميزة أساسية: أصبح من الممكن تقنيا، ومن خلال الروبوتات، الاستغناء عن الإنسان لاتخاذ القرارات على المستويين التشغيلي والأخلاقي. ووفق هذا التقرير، سيتغير دور الإنسان من صانع القرار إلى مشغل القرار، فيراقب الروبوتات المسلحة والعاملة في عملها عوضا عن التحكم بها. تبقى فقط القضايا الأخلاقية والقانونية التي يتعين حلها لنتمكن من منح مسؤولية اتخاذ القرارات إلى الآلات المستقلة، فالقدرات المعرفية لذلك موجودة حاليا.

لا بد للآلات المستقلة، بينما تصبح أكثر ذكاء وأكثر انتشارا، أن تتخذ قرارات مصيرية، ومن ثم تولى الوكالة. ما إذا كانت هذه الدرجة العالية من الاستقلالية تؤدي إلى اتخاذ قرارات أخلاقية فذلك مازال موضوعا لم يبت فيه. وعلى رغم الادعاءات بالقصدية الأخلاقية المضمنة للتكنولوجيا، أرى أنها محايدة من الناحية

المعيارية. لننظر إلى بعض القضايا الساخنة مثلا: هل من الممكن لطائرة من دون طيار، تُعرف أيضا باسم درون، أن تطلق النار على منزل يختبئ فيه مجرم ما، على رغم احتواء المنزل على مدنيين أيضا؟ هل يجب على الروبوتات المشاركة في الإغاثة في حالات الكوارث أن تخبر الناس عن حقيقة حالاتهم، ومن ثم تسبب الذعر والألم؟ تؤدي مثل هذه الأسئلة إلى مجال «أخلاقيات الآلة» machine ethics، والتي تهدف إلى إعطاء الآلات القدرة على اتخاذ مثل هذه الاختيارات بشكل مناسب، أو بمعنى آخر، القدرة على التفرقة بين الخطأ والصواب. ومن يملك هذا القرار؟

وفقا لمجلة «الإيكونومست» (2012)، يجب تطوير مقاربة أخلاقية جديدة من خلال تجارب عملية. ويجب أن تركز بشكل خاص على ثلاثة مجالات: أولا، سيادة القوانين لتحديد ما إذا كان المصمم أو المبرمج أو الصانع أو المشغل مخطئا في حالة حدوث خطأ في الجهاز. لتحديد المسؤولية، يستوجب وجود سجل يمكنه شرح الأسباب الكامنة وراء عملية صنع القرار. يؤثر هذا في التصميم، حيث الأفضلية تكون لمصلحة الأنظمة التي تطيع القوانين المحددة مسبقا بدلا من أنظمة صنع القرار. ثانيا، عندما تُدمج النظم الأخلاقية في الروبوتات، فإن الأحكام التي تتخذها يجب أن تكون تلك التي تبدو صحيحة لعموم الناس. ويمكن هنا الاستعانة بتقنيات الفلسفة التجريبية، والتي تدرس كيفية استجابة الناس للمعضلات الأخلاقية. ثالثا، هناك حاجة إلى تعاون جديد بين التخصصات الأكاديمية للمهندسين وعلماء الأخلاقيات والمحامين وصنّاع السياسة، والذين سيسنون قواعد مختلفة تماما إن عملوا مفردين، ولكنهم سيكسبون كثيرا إن تعاونوا.

إن ما يجعل المنحى في الموقف الذي يذكر في «الإيكونومست» ما بعد إنساني هو أنه لا يفترض أن العامل الحاسم لتكوين الذات هو بشر فردي، بل إنه يتصور ما يمكن أن أسميه «ترابطا مستعرضا» أو «تجميعا» لعوامل بشرية وغير بشرية، لا يختلف عن نظرية لاتور لشبكة الفواعل Actor Network Theory (Law and Hassard, 1999). إنه لأمر جليل ألا تدعو مجلة حذرة ومحافظة إلى حد ما، مثل «الإيكونومست»، إلى العودة إلى قيم الحركة الإنسانية عندما تواجه تحدي قوى ما بعد الإنسان للتكنولوجيات التي طورناها، بل إنها تدعو إلى التجريب

البراغماتي. يؤدي هذا إلى ثلاثة تعليقات من جانبي: أولا، أتفق تماما أننا لسنا في مرحلة تسمح لنا بالحنين إلى ماضي الحركة الإنسانية، بل هي مرحلة التجارب المتطلعة إلى الأمام لأشكال جديدة من الذاتية. ثانيا، أود التركيز على البنية المحايدة معياريا للتكنولوجيات المعاصرة: فهي لا تتمتع بوكالة إنسانية جوهرية. ثالثا، ألاحظ أن دعاة الرأسمالية المتقدمة يبدون أسرع في فهم الإمكانات الإبداعية لما بعد الإنسان من بعض التابعين الجدد للحركة الإنسانية ذوي النوايا الحسنة والتقدمية الذين يعارضون هذا النظام ما بعد الإنساني. سأعود في الفصل التالي إلى الصنف الانتهازي لما بعد الإنسان الذي طُور في اقتصاد السوق المعاصر.

النقد ما بعد الإنساني

لا يظهر الصنف الثالث لفكر ما بعد الإنسان، أي صنفي الخاص، ترددا مفاهيميا أو معياريا حول ما بعد الحركة الإنسانية. أريد أن أتجاوز ما بعد الإنسانية التحليلية وتطوير وجهات نظر إيجابية حول ذات ما بعد الإنسان. بطبيعة الحال، يأتي مصدر إلهامي لتلك القفزة إلى النقد ما بعد الإنساني من جذوري المناهضة للحركة الإنسانية. وبشكل أكثر تحديدا، يمكن تاريخيا تتبع الفكر الذي توغل في الكشف عن الإمكانات الإنتاجية لمأزق ما بعد الإنسان إلى ما بعد البنيوية والمعاداة النسوية للكونية والظاهراتية المناهضة للاستعمار لفرانز فانو (Frantz Fanon, 1967) ومعلمه إيمي سيزير (Aimé Césaire, 1955). فقد اتفقا في التزامهما المستمر بالعمل على تداعيات ما بعد الإنسانية التي تؤثر في فهمنا المشترك للذات الإنسانية وللإنسانية بشكل عام.

يوضح عمل منظّري ما بعد الاستعمار ونقاد العنصرية فكرا كوزموبوليتانيا لما بعد الإنسانية يعززه تقليد أوروبي ومصادر غير أوروبية على السواء للإلهام الأخلاقي والفكري. هناك أمثلة عديدة لذلك، تستحق دراسة أكثر عمقا مما يمكنني تقديمه هنا؛ فدعوني أختر جوهرها الأساسي[8].

كان إدوارد سعيد (1978) من بين أوائل من نبهوا النقاد النظريين في الغرب إلى الحاجة إلى تطوير سرد علمي منطقي للحركة الإنسانية العلمانية القائمة على التنوير، والذي يأخذ في الاعتبار التجربة الاستعمارية وانتهاكاتها العنيفة والظلم الهيكلي، بالإضافة إلى الوجود ما بعد الاستعماري. طورت نظرية ما بعد الاستعمار

هذه النظرة إلى الفكرة القائلة بأن مُثُل المنطق والتسامح العلماني والمساواة في ظل القانون والحكم الديموقراطي يجب ألا تكون، بل ولم تكن تاريخيا، متكافئة مع الممارسات الأوروبية المتمثلة في الهيمنة العنيفة والاستبعاد والاستخدام المنهجي والفعال للإرهاب. إن الاعتراف بأن المنطق والهمجية ليسا متناقضين، وليس كذلك التنوير والرعب، لا يؤدي بالضرورة إلى النسبية الثقافية أو العدمية الأخلاقية، بل إلى نقد راديكالي لمفهوم الحركة الإنسانية وارتباطها بالنقد الديموقراطي والعلمانية. يؤيد إدوارد سعيد الفكرة القائلة بأنه:

> من الممكن اتخاذ موقف نقدي تجاه الحركة الإنسانية باسم الإنسانية، وانطلاقا من الدراية بانتهاكاتها من خلال تجربة المركزية الأوروبية والإمبراطورية، يمكن تشكيل نوع مختلف منها يكون كوزموبوليتانيا ومبنيا على النصوص واللغة التي تستوعب دروس الماضي العظيمة [...] والاستمرار باستيعاب الأصوات الناشئة وتيارات الحاضر، وكثير منها في الشتات وخارج عن الحدود الإقليمية ومشرد (2004: 11).

يُعد الكفاح من أجل هذه المساحات العلمانية التابعية أولوية للسعي ما بعد الإنساني إلى ما يُعرف في بعض الأوساط بـ «أخلاقيات عالمية للسياسة والاقتصاد العالميين» (Kung, 1998).

كما أن الكوزموبوليتانية الكوكبية لبول غيلروي (2000) تطرح شكلا مثمرا من نقد ما بعد الإنسان المعاصر. يحمِّل غيلروي أوروبا والأوروبيين مسؤولية فشلنا الجماعي في تنفيذ مُثُل التنوير القائم على الحركة الإنسانية. يتردد نقاد العنصرية، كحال النسويين، في تفكيك الموقف الذاتي، والذي لم يكتسبوا حقه تاريخا. يعتبر غيلروي الاستعمار والفاشية بمنزلة خيانة للمثال الأوروبي للتنوير الذي يدافع عنه، محاسبا الأوروبيين على إخفاقاتهم الأخلاقية والسياسية. تقسِّم العنصرية الإنسانية المشتركة وتفصل البيض من أي شعور أخلاقي، وتنزل منهم إلى مكانة أخلاقية أقل إنسانية. كما أنها تنزل من غير البيض إلى وضع أنطولوجي دون إنساني يعرضهم للعنف القاتل. يستنكر غيلروي ما يُطلق عليه دولوز اسم «الفاشيات الصغيرة» (Deleuze and Guattari, 1987) كونها وباء عصرنا المعولم، حيث إنه يتخذ موقفا قويا ضد عودة النداءات الأصولية إلى الاختلافات العرقية من قبل مجموعة متنوعة

من البيض والسود والصرب والرواندين والتكسان وغيرهم من القوميين. ويرى أن التحول الأخلاقي يقع في نقد كل فئة قومية، وليس في تأكيد فئة مهيمنة جديدة. فيضع حراك الشتات والعلاقات بين الثقافات في مواجهة قوى القومية. هذه هي نظرية الخليط، والتهجين، والكوزموبوليتانية غير العنصرية بشكل واضح. في مواجهة السلطة الدائمة للدول القومية، يقدم غيلروي السياسة الإيجابية للحركات متعددة الأطراف، مثل مناهضة العبودية، والنسوية، ومنظمة أطباء بلا حدود، وما شابه ذلك.

يعد علم البيئة وحماية البيئة مصدر إلهام مختلف كليا وقوي لإعادات التكوين المعاصرة لما بعد الإنسانية النقدية. فهي تعتمد على شعور واسع بالترابط بين الذات والآخر، ويشمل ذلك الآخرين غير البشر أو آخري «الأرض». هذه الممارسة التي تبنى على العلاقة بالآخر تتطلب رفض الفردية المتمحورة حول الذات، وتُعزز من قِبله، وتؤدي إلى إنتاج طريقة جديدة للجمع بين المصالح الذاتية ورفاهية المجتمع الأكبر، مبنية على الروابط البيئية.

تؤكد نظرية حماية البيئة على الصلة بين تركيز الحركة الإنسانية على الإنسان باعتبارها مقياسا لكل الأشياء والهيمنة على الطبيعة واستغلالها، كما أنها تدين انتهاكات العلم والتكنولوجيا التي تنطوي على عنف جسدي ومعرفي تجاه «الآخرين» البنيويين وترتبط بنموذج التنوير الأوروبي لـ«المنطق». إن النظرة العالمية التي قارنت السيطرة بالتحكم العلمي العقلاني بـ «الآخرين» كانت أيضا ضد احترام تنوع الأشياء الحية والثقافات الإنسانية (Mies and Shiva, 1993). أما البديل البيئي فهو نهج شامل جديد يجمع بين علم الكونيات والأنثروبولوجيا والروحانية ما بعد العلمانية، النسوية أساسا، لتأكيد الحاجة إلى الاحترام المحب للتنوع في كل من الأشكال البشرية وغير البشرية. من الأهمية بمكان أن شيفا (Shiva) ومايس (Mies) يؤكدان أهمية الروحانية التي تحافظ على الحياة في هذا الصراع من أجل أشكال ملموسة جديدة من الكونية: تقدير لقدسية الحياة، واحترام راسخ لكل ما هو حي. يتعارض هذا الموقف مع الحركة الإنسانية الغربية واستثمار الغرب في العقلانية والعلمانية باعتباره شرطا سابقاً للتنمية من خلال العلوم والتكنولوجيا. ومن منظور شامل، يدعون إلى «إعادة سحر العالم» (1993: 18)، أو إلى شفاء الأرض وما فُصل بقسوة. بدلا من التركيز على التحرر من عالم الضرورة الطبيعية، يناشد

شيفا من أجل شكل من أشكال التحرر الذي يحدث داخل هذا العالم وفي انسجام معه. من هذا التحول في المنظور، هناك نقد للمثل الأعلى للمساواة كتقليد لأنماط السلوك الرجولية ورفض لنموذج التنمية المبني على هذا المثل الأعلى والمتوافق مع الأشكال العالمية للسيطرة على السوق.

على الرغم من أن ما بعد الإنسانيين البيئيين من أمثال شيفا يهتمون كثيرا بأن ينأوا بأنفسهم عن كل ما يرتبط ولو ارتباطا بسيطا بـ «ما بعد» الحداثة، أو ما بعد الاستعمار، أو ما بعد النسوية، بيد أنهم يتشاركون، بشكل ينطوي على مفارقة، مع نقد ما بعد الإنسان من حيث الاعتقادات المعرفية. فعلى سبيل المثال، هم يتفقون مع جيل ما بعد البنيوية على نقد محاولة مجانسة الثقافات تحت تأثير الرأسمالية المتقدمة المعولمة. ويقترحون كبديل نوعا قويا من حماية البيئة، يقوم على أساس الحركة الإنسانية الجديدة غير الغربية. فالمهم لدى مايس وشيفا هو إعادة تأكيد الحاجة إلى قيم كونية جديدة للترابط بين البشر على نطاق عالمي. ومن ثم تُدمج الاحتياجات الكونية مع الحقوق الكونية ويركزون على الضروريات الأساسية والملموسة، مثل الغذاء والمأوى والصحة والسلامة، كتركيزهم على الاحتياجات الثقافية العليا، مثل التعليم والهوية والكرامة والمعرفة والمودة والفرح والرعاية. وتشكل هذه الاهتمامات الأساس المادي للمطالبات الموقعية بقيم أخلاقية جديدة.

وهكذا فإن حركة ما بعد إنسانية بيئية جديدة تطرح قضايا تتعلق بالسلطة والاستحقاق في عصر العولمة، وتدعو إلى التأمل الذاتي من جانب الأشخاص الذين كانوا يحتلون المركز الإنساني سابقا، ولكن أيضا من جانب أولئك الذين يحتلون أحد مراكز القوة العديدة المنتشرة في زمن ما بعد الحداثة المتقدم (Grewal and Kaplan, 1994).

في عملي الخاص أعرِّف ذات ما بعد الإنسان النقدي ضمن فلسفة بيئية لانتماءات متعددة، كذات علائقية مكونة من وعبر التعددية، أي ذات تعمل عبر الاختلافات وتختلف داخليا أيضا، على رغم كونها ثابتة ومسؤولة. تعبر ذاتية ما بعد الإنسان عن شكل من أشكال المساءلة المتجسدة والمضمنة، ومن ثم عن شكل جزئي للمساءلة، مبني على إحساس قوي بالتجمع، والعلاقة، ومن ثم ببناء المجتمع.

إن موقفي هذا يؤيد التعقيد ويعزز ذاتية ما بعد الإنسان الراديكالية التي تستند إلى أخلاقيات الصيرورة، كما سنرى في الفصل التالي. لذلك يتحول التركيز

من ذوات وحدوية إلى ذوات بدوية تعارض الحركة الإنسانية العالية وأشكالها المعاصرة. هذه النظرة ترفض النزعة الفردية، ولكنها تبتعد أيضا عن النسبية أو الانهزامية العدمية، فتعزز رابطة أخلاقية تختلف اختلافا كليا عن المصالح الذاتية لشخوص فردية كما صنفت لدى الخطوط الكلاسيكية المرجعية للحركة الإنسانية. تقترح أخلاقيات ما بعد الإنسان لذات غير وحدوية إحساسا موسعا للترابط بين الذات والآخرين، بما في ذلك غير الإنسان والآخر «الأرضي»، عبر إزالة عقبة الفردية المتمحورة حول الذات. فكما رأينا سابقا، تولد رأسمالية النشوء الحيوي المعاصرة شكلا عالميا من الاعتماد المتبادل التفاعلي لجميع الكائنات الحية، بما في ذلك غير البشر. ويكون هذا الشكل من الوحدة سلبيا نوعا ما، كشكل مشترك من الشعور بالضعف، أو شعور عالمي بالترابط بين البيئة البشرية وغير البشرية في مواجهة التهديدات المشتركة. إعادة تركيب الترابط البشري ما بعد الإنساني الذي أقترحه ليس بمثل الترابط التفاعلي الناشئ عن الإحساس بالضعف، بل هو رابط إيجابي يجد الذات عبر تدفق العلاقات مع عديد من الآخرين.

كما سنرى في الفصل التالي، هناك رابط ضروري، بالنسبة إليَّ، بين ما بعد الإنسانية النقدية والانتقال إلى ما بعد المركزية البشرية. أود أن أشير إلى هذه الخطوة باعتبارها توسيعا لمفهوم الحياة ليشمل غير الإنسان أو «زوي» (zoe). تنتج عن هذا ما بعد إنسانية راديكالية كموقف يحول التهجين والارتحال والشتات وعمليات دمج اللغات إلى وسائل لإعادة تأسيس الادعاءات بالذاتية والروابط والمجتمع بين ذوات من النوع البشري وغير البشري. هذه هي الخطوة التالية للنقاش، والتي سأوضحها في الفصل الثاني.

الخلاصة

لقد تتبع هذا الفصل مسار رحلتي الخاصة من الأشكال المتعددة الممكنة لما بعد الحركة الإنسانية، بما في ذلك ظهور أشكال بديلة لما بعد الإنسانية النقدية. تُفترض هذه الأشكال الجديدة عند زوال ذلك «الرجل» - المقياس السابق لكل الأشياء. يُكشف عن المركزية الأوروبية، والذكورية، والمركزية البشرية كظواهر معقدة ومتباينة داخليا. يتماشى هذا مع الطابع المعقد للغاية لمفهوم الحركة

الإنسانية نفسها. هناك في الواقع عديد من الحركات الإنسانية، ومساري الخاص يكافح من منظور الأجيال والجغرافيا السياسية بشكل أساسي ضد خط معين من هذه العلوم:

> الحركات الإنسانية الرومانسية والإيجابية التي أسست من خلالها البرجوازية الأوروبية هيمنتها على «الحداثة»، الحركة الإنسانية الثورية التي هزت العالم والحركة الإنسانية الليبرالية التي سعت إلى ترويضه، الحركة الإنسانية للنازيين والحركات الإنسانية لضحاياهم وخصومهم، الحركة الإنسانية المناهضة للإنسانية لدى هايدغر (Heidegger) ومناهضة الحركة الإنسانية القائمة على الإنسانية لدى فوكو وألتوسر (Althusser)، الحركة الإنسانية العلمانية لهكسلي (Huxley) ودوكينز أو ما بعد الحركة الإنسانية لدى غيبسون (Gibson) وهاراواي (Davies, 1997: 141).

إن حقيقة أن هذه الحركات الإنسانية المختلفة لا يمكن اختزالها إلى سرد خطي واحد هي جزء من المشكلة والتناقضات التي تنطوي عليها محاولة التغلب على الحركة الإنسانية. ما يبدو جليا تماما بالنسبة إليَّ هو الضرورة التاريخية والأخلاقية والسياسية للتغلب على هذه الفكرة، في ضوء تاريخها المملوء بالوعود غير المحققة وبالوحشية غير المعترف بها. يتمثل أحد التدابير المنهجية والتكتيكية الأساسية لدعم هذه العملية في ممارسة سياسات الموقع، أو ممارسات المعرفة الموضوعة والمساءلة.

دعوني أختتم بثلاث ملاحظات أساسية: أولا، إننا بحاجة إلى نظرية جديدة للذات تلتفت إلى منعطف ما بعد الإنسان، ومن ثم تقر بتراجع الحركة الإنسانية. ثانيا، كما يتضح من انتشار مواقف ما بعد الإنسان النقدية داخل وخارج التقاليد الفلسفية الغربية، فإن نهاية الحركة الإنسانية الكلاسيكية ليست بأزمة، بل إنها تنطوي على عواقب إيجابية. ثالثا، كانت الرأسمالية المتقدمة سريعة في استشعار واستغلال الفرص التي أتاحها تراجع الحركة الإنسانية الغربية وعمليات التهجين الثقافي الناجمة عن العولمة. سأتطرق إلى هذا الأخير في الفصل التالي، لذلك دعوني أتحدث بالموجز عن النقطتين الأخريين.

أولا، نحتاج إلى تحديد تداعيات مأزق ما بعد الإنسان المتمثل في تراجع الحركة الإنسانية الأوروبية من أجل تطوير أساس قوي للذاتية الأخلاقية والسياسية. فإن عصر ما بعد الإنسان مملوء بالتناقضات كما سنرى في الفصلين المقبلين. فتتطلب هذه التقييم الأخلاقي والتدخل السياسي والعمل المعياري. ومن ثم، فإن ذات ما بعد الإنسان لا تنتمي إلى ما بعد الحداثة، بمعنى أنها ليست مناهضة للتأسيسية. كما أنها ليست تفكيكية، لأنها ليست مؤطرة لغويا. إن ذات ما بعد الإنسان التي أدافع عنها هي مادية وحيوية، متجسدة ومضمنة، لها موقع ما وفقا لـ «سياسات الموقع» النسوية التي أكدتها طوال هذا الفصل. لماذا أؤكد كثيرا موضوع الذات؟ لأن فكرة الذاتية باعتبارها شيئا ماديا وعلائقيا، «طبيعيا - ثقافيا» ومنظما ذاتيا أمر بالغ الأهمية من أجل سن أدوات نقدية تتناسب مع تعقيد وتناقضات عصرنا. فشكل تحليلي فقط لفكر ما بعد الإنسان لا يأخذنا بعيدا. وبشكل خاص، يتيح لنا الاهتمام الجاد بالذات مراعاة عناصر الإبداع والخيال والرغبة والآمال والتطلعات (Moore, 2011) التي لا يمكننا من دونها فهم الثقافة العالمية المعاصرة وتشعيباتها ما بعد الإنسانية. نحن في حاجة إلى رؤية للذات «تليق بالحاضر».

يقودنا هذا إلى ملاحظتي الختامية الثانية: قضية المركزية الأوروبية من حيث «القومية المنهجية» (Beck, 2007) وروابطها طويلة الأمد بالحركة الإنسانية. إن شخوص المعرفة الأوروبيين المعاصرين يجب أن يفوا بالالتزام الأخلاقي بأن يكونوا مسؤولين عن تاريخهم الماضي والظل الطويل الذي يلقي به على سياساتهم الحالية[9]. إن المهمة الجديدة التي تقع على عاتق أوروبا هي نقد المصالح الشخصية ضيقة الأفق، والتعصب ورفض الآخر الناجم عن كراهية الأجانب. إن مصير المهاجرين واللاجئين وطالبي اللجوء الذين يتحملون وطأة العنصرية في أوروبا المعاصرة يرمز إلى ضيق العقل الأوروبي.

يجب سن أجندة جديدة ليست للذاتية العقلانية الكونية الأوروبية أو ذات المركزية الأوروبية، بل تكون تحولا راديكاليا لها، ينفصل عن ميول أوروبا الإمبريالية والفاشية وغير الديموقراطية. كما ذكرت سابقا في هذا الفصل، فمنذ النصف الثاني من القرن العشرين، عكست أزمة الحركة الإنسانية الفلسفية - والمعروفة أيضا باسم وفاة «الإنسان» – المخاوف الأكبر حول تدهور موقع أوروبا الجغرافي السياسي كقوة عالمية إمبريالية، بل ضخمت من هذه المخاوف أيضا. تعمل النظريات والظواهر التاريخية

العالمية جنبا إلى جنب عندما يتعلق الأمر بمسألة الحركة الإنسانية الأوروبية. وبسبب هذا الصدى بين البعدين، فإن للنظرية النقدية مساهمة فريدة في النقاش حول أوروبا.

أعتقد أن حالة ما بعد الإنسان يمكن لها أن تسهل مهمة إعادة تحديد دور جديد لأوروبا في عصر تتسم فيه الرأسمالية العالمية بالانتصار وبقصور واضح من حيث الاستدامة والعدالة الاجتماعية (Holland, 2011). يعتمد هذا الاعتقاد المتفائل على المقاربة ما بعد القومية (Habermas, 2001; Braidotti, 2006) والتي تعبر عن تراجع المركزية الأوروبية بوصفه حدثا تاريخيا وتدعو إلى تحول نوعي في المنظور بالنسبة إلى إحساسنا الجماعي بالهوية. تتناول سيلا بن حبيب (Seyla Benhabib)، في عملها الرائع حول الكوزموبوليتانية البديلة (2007)، موضوع أوروبا كموقع للتحول. إن تركيزها على الممارسة الكوزموبوليتانية التعددية والتزامها بحقوق اللاجئين وعديمي الجنسية، بالإضافة إلى المهاجرين، يطور من المفاهيم الكونية الكلاسيكية للكوزموبوليتانية ويدعو إلى ممارسات موقعية ومحددة بالسياق. لهذا صدى إيجابي لدى أخلاقيات ما بعد الإنسان لديَّ. ومن ثم، فإن المهمة الأساسية لنظرية ما بعد الإنسان النقدية هي رسم خرائط محكمة ودقيقة لمواقع الذات المختلفة هذه كنقاط انطلاق نحو إعادة تشكيل ما بعد الإنسان لرابطة كوزموبوليتانية بشرية شاملة.

وبشكل أكثر تحديدا، أود دفع القضية إلى أبعد من طموح هابرماس (Habermas) الاجتماعي الديموقراطي وأروج لمشروع ما بعد الإنسان المتمثل في «التحول إلى أقلية» أو تحول أوروبا إلى البدوية (Deleuze and Guattari, 1987; Braidotti, 2008). هذه طريقة لتجاوز عدد من المزالق الثنائية، على سبيل المثال بين أوروبا المعولمة والمتنوعة ثقافيا من جهة، والتعاريف الضيقة للهوية الأوروبية والمتسمة بالخوف من الأجانب من ناحية أخرى. لكي تتحول أوروبا إلى البدوية، تجب مقاومة القومية وكراهية الأجانب والعنصرية، وهي العادات السيئة لأوروبا الإمبراطورية القديمة. على هذا النحو، يعتبر هذا النقيض من كونية الماضي الفائقة والعدوانية، والتي تُستبدل بمنظور قائم وخاضع للمساءلة. ويحتضن مشروعا سياسيا وأخلاقيا جديدا، من خلال اتخاذ موقف حازم أيضا ضد متلازمة «أوروبا الحصن» وإحياء التسامح بوصفه أداة للعدالة الاجتماعية (Brown, 2006).

يمكن للانعطاف لما بعد الإنسان أن يدعم هذا المشروع ويعززه حيث إنه يزحزح التركيز الحصري على اعتبار أوروبا مهد الحركة الإنسانية، مدفوعة بشكل من الكونية التي تمنحها إحساسا فريدا بأهميتها التاريخية. تتضمن عملية أن تتحول أوروبا إلى أقلية أو أن تتحول إلى البدوية رفض الدور التبشيري الذي خصصته أوروبا لنفسها باعتبارها مركزا مزعوما للعالم. إذا كانت هناك طفرة اجتماعية وثقافية تحدث في اتجاه مجتمع متعدد الأعراق ومتعدد الوسائط، فلن يؤثر التحول في قطب «الآخرين» فقط. بل يجب أن يزيح بالقدر نفسه الموقف والصلاحية المتمثلة في «المماثل» أو المركز السابق. من المؤكد أن مشروع تطوير نوع جديد من الهوية الأوروبية البدوية لما بعد القومية يمثل تحديا لأنه يتطلب إلغاء التعارف مع هويات راسخة ومرتبطة بالأمة. هذا المشروع سياسي في صميمه، لكن لديه نواة عاطفية قوية مصنوعة من الاقتناعات والرؤية والرغبة الفعالة في التغيير. يمكننا مجتمعين تمكين هذه الصيرورات البديلة.

قد يبدو توجهي لما بعد الإنسان خياليا أو حتى قليل الصبر، بيد أنه استباقي للغاية، أو، لأستخدم لفظي المفضل: إيجابي. تجمع السياسة الإيجابية بين النقد والإبداع في السعي وراء الرؤى والمشاريع البديلة. بالنسبة إليَّ، يتمثل تحدي حالة ما بعد الإنسان في اغتنام الفرص التي يتيحها تراجع موقف الذات الوحدوي الذي تدعمه الحركة الإنسانية، والذي تحور إلى عدد من الاتجاهات المعقدة. على سبيل المثال: الاختلاط الثقافي المتوافر بالفعل في رواسبنا الإثنية ما بعد الصناعية وإعادة تكوين الأجناس والهويات الجنسية التي تشتعل تحت صورة تكافؤ الفرص الهادئة ظاهريا، ليست مؤشرات لوجود أزمة، بل هي أحداث مثمرة. إنها نقاط البداية الجديدة التي تطرح إمكانيات غير مستغلة للربط وبناء المجتمع والتمكين. وبالمثل، فإن الثورة العلمية الحالية، التي تقودها العلوم الجينية البيولوجية والبيئية والعصبية وغيرها، تخلق بدائل قوية للممارسات المعروفة ولتعريفات الذاتية. بدلا من التراجع إلى عادات الفكر الرسوبية التي رسخها ماضي الحركة الإنسانية، فإن مأزق ما بعد الإنسان يشجعنا على الاندفاع نحو تعقيدات وتناقضات عصرنا. ولنكون على قدر هذه المسؤولية، نحن في حاجة إلى إبداع مفاهيمي جديد.

2

ما بعد المركزية البشرية: الحياة ما وراء النوع

«يجب فتح مساحات مكثفة للصيرورة، والأهم من ذلك هو أن تبقى مفتوحة»

أعجبت بكتابات جورج إليوت (George Eliot) حتى قبل علمي بأنها ترجمت سبينوزا (Spinoza)، الفيلسوف المفضل لديّ، إلى الإنجليزية. كانت ماري إيفانز (Mary Evans) امرأة ذات مواهب متعددة، وأي شخص سبق أن تعاطف مع دوروثي (Dorothea) في «ميدلمارش» (Middlemarch, 1973) أو ماغي (Maggie) في «طاحونة على نهر فلوس» (The Mill on the Floss, 2003) قد لا يدرك إدراكا معرفيا أنه صعد - بشكل مفاجئ ومميت - إلى كون أحادي monistic(*) من العلاقات العاطفية المتقاطعة التي هي شيء أساسي في الحياة. ألّفت جورج إليوت جملتي المفضلة باللغة الإنجليزية:

(*) الأحادية monistic: عقيدة فلسفية ترى أن الإنسان، والكون كله، يتكونان من مادة واحدة، أي أنهما ذوا طبيعة أحادية. يقابلها كل من «الثنائية» Dualism التي ترى أن للإنسان والواقع طبيعتين: مادية وفكرية، و«التعددية» Pluralism التي ترى أنهما يتكونان من أكثر من أمرين [المحرر].

> لو كنا نعي ونشعر جيدا بحياة البشر العادية كلها، فسيكون ذلك مثل سماع صوت العشب وهو ينمو، وقلب السنجاب وهو ينبض، وسنموت من هذا الزئير الذي يقع على الجانب الآخر من الصمت. فأسرعُنا يمضي في الحياة مملوءا بالغباء (Eliot, 1973: 226).

إن الزئير الذي يقع على الجانب الآخر من القشرة المتمدنة والمتحضرة التي تسمح بهويات مقيدة وتفاعل اجتماعي فعّال هو مؤشر سبينوزي على الطاقة الكونية الخام التي تؤثر في صنع الحضارات والمجتمعات ورعاياها. المادية الحيوية هي مفهوم يساعدنا على فهم ذلك البعد الخارجي الذي يندرج في الواقع داخل الذات كالمدونة الموسيقية المبطنة للاهتزاز الكوني (Deleuze, 1992; Deleuze and Guattari, 1994). كما أنه يشكل جوهر إدراك ما بعد إنساني يهدف إلى التغلب على المركزية البشرية.

دعوني أوضح بعض هذه الأفكار المعقدة. يشير «الكون الأحادي» Monistic Universe إلى مفهوم سبينوزا المركزي أن المادة والعالم والبشر ليسوا كيانات ثنائية شُكلت وفقا لمبادئ المعارضة الداخلية أو الخارجية. يعارض هذا المفهوم بشكل أساسي فلسفة ديكارت (Descartes) الشهيرة التي تفصل الجسد عن العقل، غير أن المفهوم يعني أكثر من ذلك بالنسبة إلى سبينوزا: فالمادة واحدة، مدفوعة بالرغبة في التعبير عن الذات، وهي حرة من الناحية الأنطولوجية. تسبب عدم وجود أي إشارة إلى السلبية وإلى المعارضات الجدلية العنيفة في انتقادات حادة لسبينوزا من جانب هيغل والماركسيين الهيغليين. كان ينظر إلى نظرة سبينوزا الأحادية للعالم باعتبارها غير فعالة من الناحية السياسية وشموليةً في جوهرها. بيد أن هذا الوضع تغير بشكل كبير في سبعينيات القرن الماضي في فرنسا، عندما أعادت موجة جديدة من العلماء استخدام أحادية سبينوزا على وجه التحديد باعتبارها علاجا لبعض تناقضات الماركسية وبوصفها طريقة لتوضيح علاقة هيغل بماركس[1]. والفكرة الرئيسة هي التغلب على المعارضة الجدلية، وتوليد مفاهيم غير ثنائية للمادية (Braidotti, 1991; Cheah, 2008)، باعتبارها بديلا للمخطط الهيغلي. لذلك، يتكون «الإرث السبينوزي» من مفهوم فاعل جدا للأحادية، سمح لهؤلاء الفلاسفة الفرنسيين الحديثين بتعريف المادة على أنها حيوية ومنظمة ذاتيا، وبذلك أصدروا المزيج المذهل من «المادية الحيوية». ولأن هذه المقاربة ترفض جميع أشكال الإعلائية، فهي تُعرف أيضا باسم «المحايثة الراديكالية» radical immanence. تؤدي الأحادية إلى نقل

الاختلاف خارج المخطط الجدلي، كعملية معقدة من الاختلاف تُؤطَّر بواسطة قوى داخلية وخارجية وتستند إلى مركزية علاقتها مع العديد من غيرها.

هذه الافتراضات الأحادية هي بالنسبة إليّ اللبنات الأساسية لنظرية ما بعد الإنسان للذاتية Subjectivity التي لا تعتمد على الحركة الإنسانية الكلاسيكية والتي تتجنب المركزية البشرية. يُعزز التركيز الكلاسيكي على وحدة المادة، وهو أمر أساسي عند سبينوزا، من خلال فهم علمي محدث للهيكل التنظيمي الذاتي أو «الذكي» للمادة الحية. تُدعَم هذه الأفكار من خلال التطورات الجديدة في العلوم البيولوجية المعاصرة، والعلوم العصبية والمعرفية وقطاع المعلوماتية. الذوات ما بعد الإنسانية مُتَوَسَّطة تكنولوجيّاً إلى درجة غير مسبوقة. على سبيل المثال، يحدث دعم وتطوير مقاربة سبينوزية جديدة اليوم من خلال تطورات جديدة في العلاقة بين العقل والجسم لدى العلوم العصبية (Damasio, 2003). برأيي، أرى أن هناك علاقة مباشرة بين الأحادية ووحدة كل المواد الحية وما بعد المركزية البشرية، كإطار مرجعي عام للذاتية المعاصرة.

تحذير عالمي

يعتبر عمل جورج إليوت مقدمة جيدة لبعض جوانب هذه النظرة المادية على الأقل (أو، كما سأناقش لاحقا في الفصل، «المادية - الواقعية» matter - realist). وهذه مساعدة مرغوبة، حيث إن العديد من الافتراضات الخاصة بعالم ما بعد المركزية البشرية غير بديهية إلى حد ما، على الرغم من أن المصطلح قد اكتسب شهرة واسعة النطاق في الوقت الحاضر. في النقاشات العامة السائدة، على سبيل المثال، عادة ما يقدم ما بعد الإنسان مع شعور من القلق بشأن تجاوزات التدخل التكنولوجي وخطر تغير المناخ، أو شعور بالغبطة حول إمكانات تعزيز الإنسان. أما في المحيط الأكاديمي، فإن نقد المركزية البشرية له آثار مدمرة أكثر من الأجندة التحويلية لما بعد الحركة الإنسانية التي حلّلتها في الفصل السابق. إن التحول إلى ما بعد المركزية البشرية، المرتبط بالتأثيرات المركبة للعولمة وأشكال الوساطة التي توجهها التكنولوجيا، يصيب الإنسان في قلبه ويغير العوامل التي تستخدم لتعريف الإنسان/ الآنثروبوس (anthropos).

أود في هذا الفصل أن أبين أن قضية علاقة ما بعد الإنسان بما بعد المركزية البشرية تختلف تماما عن علاقته بما بعد الحركة الإنسانية. فأولا، إن كانت ما بعد

الحركة الإنسانية تستخدم أساسا مجال الفلسفة والتاريخ والدراسات الثقافية والعلوم الإنسانية الكلاسيكية عموما، فإن قضية ما بعد المركزية البشرية تضيف إلى ذلك أيضا دراسات العلوم والتكنولوجيا، وثقافة الوسائط الجديدة والرقمية، وحماية البيئة وعلوم الأرض، وعلم الوراثة الحيوية، وعلم الأعصاب والروبوتات، والنظرية التطورية، والنظرية القانونية النقدية، ودراسة الرئيسيات، وحقوق الحيوان والخيال العلمي. وحدها هذه الدرجة العالية من التعاون بين الدراسات تضيف طبقة إضافية من التعقيد لهذه القضية. السؤال الأساسي بالنسبة إليّ هو: ما مفاهيم الذاتية المعاصرة وتشكيل الذات التي تُمكَّن من خلال مقاربة ما بعد المركزية البشرية؟ ما الذي يأتي بعد الذات المركزية البشرية؟

تعتمد الطريقة التي يتفاعل بها المرء مع هذا التغيير في المنظور إلى حد بعيد على علاقة الفرد بالتكنولوجيا. ولأن لديَّ ولعا بالتكنولوجيا إلى حد ما، فأنا متفائلة جدا. سوف أؤيد دائما الإمكانيات التحررية لهذه التقنيات، بل حتى تلك التي تتجاوز المعتاد، ضد أولئك الذين يحاولون فهرستها إلى شكل محافظ يمكن التنبؤ به، أو إلى نظام يسيره الربح ويعزِّز النزعة الفردية ويضخمها. أظن أن إحدى المفارقات الأكثر وضوحا في عصرنا هي بالتحديد التوتر بين الحاجة الملحّة إلى إيجاد طرق جديدة وبديلة للوكالة السياسية والأخلاقية لعالمنا الذي تتوسطه التكنولوجيا وبين عطالة العادات الذهنية الراسخة من جهة أخرى. وصفت ذلك دونا هاراواي بذكاء طريف: الآلات حية للغاية، في حين أن البشر خاملون للغاية! (Haraway, 1985). وبشكل كأنه يعكس ذلك، فإن الدراسات العلمية والتكنولوجية في الوقت الحاضر هي مجال مزدهر في المؤسسات الأكاديمية، في حين أن العلوم الإنسانية في ورطة خطيرة.

قد يكون من المفيد أن نبدأ بتوضيح بعض جوانب السياق المعولم الذي يحدث فيه تقويض المركزية البشرية. كما ذكرت في مكان آخر (Braidotti, 2002, 2006)، فإن الرأسمالية المتقدمة هي آلة الغزل التي تنتج الاختلافات بشكل فاعل من أجل التسليع. وهي تضاعف الفروق غير المحددة إقليميا، والتي تُشكَّل وتُسوَّق تحت علامات «الهويات الجديدة والديناميكية والقابلة للتفاوض» واختيارا لا نهاية له للسلع الاستهلاكية. يؤدي هذا المنطق إلى تكاثر واستهلاك متعطش للخيارات الكمية. الكثير منها يتعلق بـ«الآخرين» الثقافيين، من الطبخ المختلط (fusion cooking) إلى

«الموسيقى العالمية». تقول جاكي ستيسي (Jackie Stacey) في تحليلها لصناعة الأغذية العضوية الجديدة (Franklin et al, 2000) إننا حرفيا نأكل الاقتصاد العالمي. يذكرنا بول غيلروي (2000) وسيليا لوري (Celia Lury, 1998) بأننا أيضا نلبسه ونستمع إليه ونشاهده على شاشاتنا المتعددة بشكل يومي.

إن التداول العالمي للبضائع والبيانات ورأس المال ووحدات المعلومات يؤطر تفاعل الأشخاص المعاصرين على أساس يومي. تواجه المستهلك خيارات متعددة في كل خطوة، ولكن بدرجات متفاوتة من حرية الاختيار الفعلية. خذ على سبيل المثال التحولات التي شهدتها عملية إجراء مكالمة مع البنك المحلي، التي كانت بدائية في الماضي. ما نحن نتوقعه اليوم هو إما نظام رد آلي ما بعد إنساني يقدم مجموعات فرعية من الأرقام التي تربطنا بشبكة أخرى من الرسائل المسجلة مسبقا، أو غير ذلك، فنحن نرحب بالصوت الإنساني الحقيقي والحي الذي نرتاح لسماعه، على الرغم من علمنا أنه يصدر من بعض مراكز الاتصال على بعد أميال في أحد الاقتصادات الناشئة في العالم. والنتيجة النهائية هي أن المكالمات الهاتفية أصبحت أرخص مما كانت عليه في أي وقت مضى، ولكن المدة الفعلية للمكالمات أخذت في الازدياد حيث يمر المتصل عبر عدة عقبات جديدة. يحل التواصل عبر الإنترنت محل كل هذا بالطبع، لكن النقطة التي أود الإشارة إليها هي أن قوة التغيير في نظامنا الاقتصادي أصبحت سريعة لدرجة تضطرنا إلى مضاعفة سرعتنا عبر الردود الآلية أو خطوط الهاتف العابرة للقارات، لمجرد البقاء في المكان نفسه.

إن أكثر السمات البارزة للاقتصاد العالمي المعاصر هي هيكله التقني العلمي. فهو مبني على التقارب بين الفروع المختلفة للتكنولوجيا والتي كان يفرِّق بينها سابقا، ولا سيما الفرسان الأربعة لنهاية العالم الما بعد الإنسانية: التكنولوجيا النانوية والتكنولوجيا الحيوية وتكنولوجيا المعلومات وعلم الإدراك. إن البنية البيولوجية الوراثية للرأسمالية المعاصرة مهمة بشكل خاص ومحورية في النقاش حول ما بعد الإنسان. يشمل هذا الجانب مشروع الجينوم البشري، وأبحاث الخلايا الجذعية، والتدخل التكنولوجي الحيوي على الحيوانات والبذور والخلايا والنباتات. من حيث الجوهر، تستثمر الرأسمالية المتقدمة وتربح من السيطرة العلمية والاقتصادية وتسليع كل ما يعيش. يُنتج هذا السياق شكلا متعارضا وانتهازيا لما بعد المركزية البشرية من جانب قوى السوق التي تتاجر بالحياة نفسها بكل أريحية.

ومع ذلك، فإن تسليع الحياة من قبل الرأسمالية الوراثية الحيوية المتقدمة هي مسألة معقدة. انظر حجتي: لقد علمتنا التطورات العلمية العظيمة في البيولوجيا الجزيئية أن المادة ذاتية التنظيم (ذاتية الخلق)، في حين تضيف الفلسفة الأحادية أنها أيضا علائقية هيكليا ومن ثم فهي مرتبطة بمجموعة متنوعة من البيئات. تتحد هذه الأفكار في تعريف الحيوية الذكية أو القدرة على التنظيم الذاتي كقوة لا تنحصر في حلقات التغذية المرتجعة داخل النفس البشرية الفردية، ولكنها موجودة في كل المواد الحية. ولكن لماذا تعتبر المادة ذكية جدا؟ لأنها مسيرة برموز معلوماتية، تنشر أشرطة المعلومات الخاصة بها، وتتفاعل بطرق متعددة مع البيئات الاجتماعية والنفسية والبيئية (Guattari, 2000). ماذا يحدث للذاتية في مجال القوى المعقد وتدفق البيانات هذا؟ أرى أنها تصبح ذاتا علائقية موسعة، ناتجة عن التأثير التراكمي لجميع هذه العوامل (Braidotti 1991, 2011a). لا تقتصر القدرة العلائقية لذات ما بعد الإنسان على صنفنا، ولكنها تشمل جميع العناصر غير البشرية. إن المادة الحية - بما في ذلك الجسد - ذكية وذاتية التنظيم، لكنها كذلك أساسا لأنها ليست منفصلة عن بقية الحياة العضوية. لذلك فأنا لا أعمل ضمن الأسلوب البنائي الاجتماعي تماما، بل أركز على قوة الحياة الحيوية غير الإنسانية، وهو ما أعطيته رمز زوي zoe.

تتميز مرحلة ما بعد المركزية البشرية بظهور «سياسات الحياة نفسها» (Rose, 2007). إن «الحياة»، بعيدا عن تصنيفها باعتبارها ملكية حصرية أو حقا لا يمكن سلبه من أحد الأصناف، وهو الإنسان، يعلو به على كل الأنواع الأخرى، أو بعيدا عن تقديسها بوصفها معطى سابقاً، تُطرَح، أي الحياة، باعتبارها عملية تفاعلية ولا نهاية لها. هذا النهج الحيوي للمادة الحية يحل محل الحدود بين ذلك الجزء من الحياة - سواء العضوية أو الحوارية - الذي كان يخصص تقليديا للإنسان/ الآنثروبوس، أي الجزء الحي، بيوس (bios)، والنطاق الأوسع للحياة الحيوانية وغير البشرية، المعروف أيضا بزوي. وزوي، باعتبارها البنية الديناميكية ذاتية التنظيم للحياة نفسها (Braidotti 2006, 2011b)، تعبر عن الحيوية التوليدية. إنها القوة المستعرضة التي تتقاطع وتعيد ربط الأنواع والمقاطع والمجالات التي سبق فصلها. بالنسبة إليّ، فإن المساواة التي تتمحور حول زوي هي جوهر ما بعد المركزية البشرية: إنها استجابة مادية وعلمانية وغير عاطفية للتسليع الانتهازي للحياة عبر الأصناف كلها، والذي يمثل منطق الرأسمالية المتقدمة. إنها أيضا رد

فعل إيجابي للنظرية الاجتماعية والثقافية للتقدم الكبير الذي حققته الثقافة الأخرى، ثقافة العلوم. ستُتناول العلاقة بين الاثنين في الفصل الرابع.

لذلك تبرز نظرية ذات ما بعد الإنسان باعتبارها مشروعا تجريبيا يهدف إلى معرفة ما تستطيع الأجساد المعاصرة التي تستخدم التكنولوجيا الحيوية تنفيذه. تعمل هذه التجارب غير الهادفة للربح مع الذاتية المعاصرة على تحقيق الإمكانيات الافتراضية للذات العلائقية الموسعة التي تعمل في متواصلة الثقافة والطبيعة والتي تتحقق عبر التكنولوجيا.

من الطبيعي إذن أن هذا النهج التجريبي غير الربحي للممارسات المختلفة للذاتية ليس تماما من روح الرأسمالية المعاصرة. فَتَحْتَ ذَريعةِ الفردية التي يغذيها الكم الكبير من خيارات المستهلك، يضطلع هذا النظام بتعزيز فعَال لتشابه الأطباع والممارسات والانصياع للأيديولوجيا السائدة. إن انحراف الرأسمالية المتقدمة، ونجاحها الأكيد، يتمثل في إعادة ربط الاحتمالات الممكنة للتجارب مع تشكيلات الذوات الجديدة مع نمط مفرط من الفردية التملكية (MacPherson, 1962)، ما يجعل ذلك مرتبطا بمبدأ الربح. هذا هو نقيض تجارب التكثيف غير الهادفة للربح، والتي أدافع عنها في نظريتي عن ذاتية ما بعد الإنسان. يحوّل الاقتصادُ السياسي الانتهازي للرأسمالية الوراثية الحيوية الحياةَ زوي - أي المادة الذكية البشرية وغير البشرية - إلى سلعة للتجارة والربح.

إن ما ترغب فيه قوى السوق الليبرالية الجديدة وما تستثمر فيه ماليا هو القوة المعلوماتية للمادة الحية ذاتها. تُنتج رسملةُ المادة الحية اقتصادا سياسيا جديدا، تسميه ميليندا كوبر (Melinda Cooper, 2008) «الحياة كفائض» Life as Surplus، يقدم أساليب سياسية مادية وحوارية للسيطرة على السكان وفقا لنظام مختلف تماما عن إدارة التركيبة السكانية، والتي شغلت أبحاث فوكو في نظم سيطرة الحكومة السياسية الحيوية. إن التحذيرات عالمية الآن. ونجري اليوم «تحليلات للمخاطر» ليس فقط للنظم الاجتماعية والوطنية بأكملها، ولكن أيضا لشرائح كاملة من السكان في مجتمع المخاطر العالمي (Beck, 1999). تُعَدُّ بنوك البيانات الخاصة بالمعلومات الوراثية الحيوية والعصبية والإعلامية عن الأفراد رأسَ المال الحقيقي اليوم، كما يتضح من نجاح فيسبوك على أدنى مستوى. يشمل «التنقيب عن البيانات» ممارسات التنميط التي تحدد الأنواع أو الخصائص المختلفة وتسلط الضوء عليها كأهداف إستراتيجية خاصة لاستثمارات رأس

المال. يعتبر هذا النوع من التحليلات التنبؤية للإنسان نوعا من «التنقيب عن الحياة»[2]، حيث تعتبر إمكانية الرؤية والقدرة على التنبؤ وقابلية التصدير معاييرَ رئيسة.

تلخص كوبر بوضوح تعقيدات هذا الاقتصاد السياسي (2008: 3):

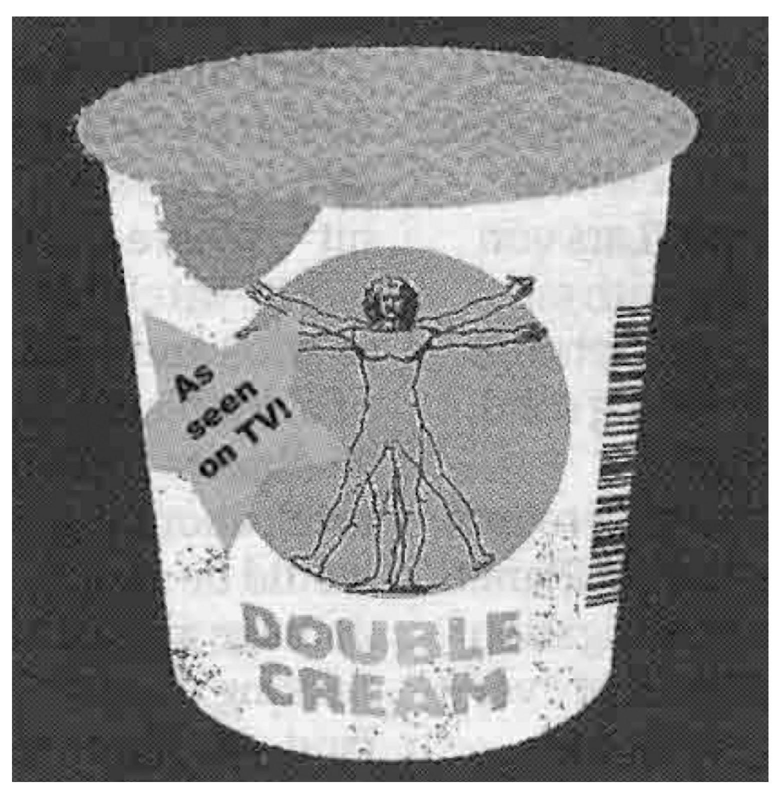
> أين تنتهي «إعادة» الإنتاج ويبدأ الاختراع التقني، عندما تعمل الحياة على المستوى الميكروبيولوجي أو الخلوي؟ ما الذي يصبح على المحك عندما يُمدَّد قانون الملكية ليشمل كل شيء من العناصر الجزيئية للحياة (براءات الاختراع البيولوجية) إلى حوادث المحيط الحيوي (صكوك الكوارث)؟ ما العلاقة بين النظريات الجديدة للنمو البيولوجي والتعقيد والتطور مع النظريات الليبرالية الحديثة للتراكم؟ وكيف يمكن مواجهة هذه العقائد الجديدة من دون الوقوع في فخ سياسات الحياة الأصولية الجديدة (حركة الحق في الحياة أو الإبقاء على الحياة البيئية، على سبيل المثال)؟

من المهم الإشارة إلى التركيز الذي تضعه كوبر على مخاطر المواقف الأصولية الجديدة، مثل الجبرية البيولوجية لدعاة «القانون الطبيعي»، أو الشمولية الإيكولوجية. هذا الخطر الذي يركز على الأساسيات يؤثر تأثيرا كبيرا في سياقنا الاجتماعي والسياسي الحالي ويتطلب تدقيقا نقديا مستمرا من جانب الباحثين الذين يبدأون بدلا من ذلك بفكرة ما بعد الإنسان المتمثلة في متواصلة الطبيعة - الثقافة.

تتبع باتريشيا كلاو (Patricia Clough) خطا مشابها في تحليلها لـ «الالتفاتة العاطفية» (2008). نظرا إلى أن الرأسمالية المتقدمة تختزل الأجساد إلى الركيزة المعلوماتية الخاصة بها من حيث موارد الطاقة، فهي تجعل الاختلافات الفئوية الأخرى مساوية، بحيث «يمكن العثور على المعادلات التي تقدر شكلا من أشكال الحياة أكثر من الآخر، وقدرة حيوية أكثر من أخرى» (Clough, 2008: 17). إن ما يشكل القيمة الرأسمالية في نظامنا الاجتماعي هو تراكم المعلومات ذاتها، وقيمها الحيوية الكامنة وقدراتها على التنظيم الذاتي. تقدم كلاو قائمة لافتة للتقنيات الثابتة التي تستخدمها «الرأسمالية الإدراكية» (Moulier Boutang, 2012) لاختبار ومراقبة قدرات الأجساد المؤثرة أو «المسيرة حيويا»: اختبار الحمض النووي، وبصمات الدماغ، والتصوير العصبي، وكشف حرارة الجسم، والتعرف على قزحية العين أو على اليد. كل هذه العمليات تُشغَّل فورا باعتبارها تقنيات مراقبة في

المجتمع المدني وفي الحرب ضد الإرهاب. سيركز الفصل القادم على هذه النظم من سيطرة الحكومة على سياسة الموت.

أما الآن، فدعوني أركز على فكرتي الأساسية: إن الاقتصاد السياسي الانتهازي لرأسمالية البيولوجيا الوراثية يساعد على تشتيت، بل حتى مسح، الفروقات بين الإنسان والأصناف الأخرى عندما يتعلق الأمر بالربح منها. تدرج البذور والنباتات والحيوانات والبكتيريا ضمن هذا المنطق من الاستهلاك النهم جنبا إلى جنب مع عينات مختلفة من الإنسانية. بشكل مثير للسخرية، يرمز الرجل الفتروفي لدافنشي الذي نقش على فنجان قهوة ستاربكس (انظر الشكل 1-2) إلى الطابع الممتع لعلاقات ما بعد الإنسان التي أنشأها رأس المال العالمي: «أنا أتسوق، إذن أنا موجود!» قد يكون شعارا جيدا لها.



الشكل (1-2): الرجل الفيتروفي على كوب قهوة ستاربكس. Guardian News & Media Ltd 2011©

إن الاقتصاد العالمي ينتمي إلى ما بعد المركزية البشرية حيث إنه يوحد جميع الأنواع في نهاية المطاف تحت حتمية السوق، وتهدد تجاوزاته استدامة كوكبنا ككل. لذلك يُنشأ نوع سلبي من التواصل الكوزموبوليتاني من خلال رابطة بشرية شاملة متمثلة في الضعف. إن حجم الأبحاث الأخيرة حول الأزمة البيئية وتغير المناخ وحده يشهد على هذه الحالة من الطوارئ وعلى ظهور الأرض كعامل سياسي. تزدهر مرحلة ما بعد المركزية البشرية بشكل خاص في الثقافة الشعبية، وقد انتُقِدت (Smelik and Lykke, 2008) باعتبارها ميلا سالبا لتمثيل تحولات العلاقات بين البشر والأجهزة التكنولوجية أو الآلات في نوع من الرعب القوطي الجديد. إن أدب وسينما انقراض الإنسان والأنواع الأخرى، بما في ذلك أفلام الكوارث، هي نوع ناجح بذاته، ويتمتع بجاذبية شعبية واسعة. لقد وصفت هذا التخيل الاجتماعي الضيق والسلبي بأنه علم المسوخ التقني (Braidotti, 2002)، أي مصدر الإعجاب والانحراف الثقافي. هذا الانعكاس الديستوبي للهيكل الحيوي الوراثي للرأسمالية المعاصرة أمر بالغ الأهمية لشرح شعبية هذا النوع من الفن.

إن أدبيات النظرية الاجتماعية حول القلق المشترك من مستقبل كل من جنسنا وتراثنا الإنساني غنية ومتنوعة أيضا. والمفكرون الليبراليون المهمون مثل هابرماس (2003) والمؤثرون مثل فوكوياما (2002) واعون للغاية لهذه المسألة، وكذلك الحال بالنسبة إلى النقاد الاجتماعيين مثل سلوتيرديك (Sloterdijk, 2009) وبورادوري (Borradori, 2003). فهم يعبّرون بطرق مختلفة عن قلقهم العميق لحالة الإنسان، ويبدو أنهم بشكل خاص في حالة من الذعر الأخلاقي والإدراكي تجاه احتمال تحول ما بعد الإنسان، ويلومون تقنياتنا المتقدمة على ذلك. أشاطرهم قلقهم، لكن بصفتي مهتمة بدراسة ما بعد الإنسان ومناهضة للحركة الإنسانية، فأنا أقل عرضة للذعر من جراء نزوح مركزية الإنسان، بل يمكنني أن أرى مزايا هذا التطور.

على سبيل المثال: بمجرد أن تطمس ممارسات ما بعد المركزية البشرية الخطوطَ النوعية لترسيم الحدود، ليس فقط بين الفئات (ذكر/ أنثى، أسود/ أبيض، بشري/ حيواني، ميت/ حي، مركز/ هامش... إلخ)، ولكن أيضا ضمن كل واحدة منهم، يصبح الإنسان ضمن شبكات التحكم والسلع العالمية التي اتخذت «الحياة» هدفا رئيسا. الشكل العام للإنسان هو من ثم في ورطة. توضح ذلك دونا هاراواي على النحو التالي:

لدينا أصالة تسوغها قاعدة بيانات للجينوم البشري. يُحتفَظ بقاعدة البيانات الجزيئية في قاعدة بيانات معلوماتية باعتبارها ملكية فكرية ذات علامة تجارية قانونية في مختبر وطني مع تفويض لجعل النص متاحا للجمهور من أجل تقدم العلوم والصناعة. ها هو الرجل ذو النوع المصنف يصبح الرجل ذا العلامة التجارية. (1997: 74)

نعلم الآن أن المعيار الذي خصص في النمط الكوني لـ«الرجل/ الإنسان» قد تعرض لانتقادات واسعة (Lloyd, 1984) على وجه التحديد بسبب تحيزه. الواقع أنه يُفترض ضمنيا أن «الرجل/ الإنسان» الكوني هو المذكر، والأبيض، والمتمدن، والذي يتحدث لغة معيارية، مغاير جنسيا في وحدة إنجابية، ومواطن كامل في نظام سياسي معترف به (Irigaray, 1985b; Deleuze and Guattari, 1987). أهناك وصف أقل شمولية للواقع؟ وكأن هذا النوع من النقد لا يكفي، فإن هذا «الرجل» يحاسب أيضا ويعاد إلى خصوصية نوعه كأنثروبوس/ إنسان (Rabinow, 2003; Esposito, 2008)، أي يصبح ممثلا للنوع المحدد بنظام يعتمد على الهرمية والهيمنة والعنف بشكل عام، والذي تواجه مركزيته الآن تحديا من قبل مزيج من التقدم العلمي والاهتمامات الاقتصادية العالمية. يشير ماسومي (Massumi) إلى هذه الظاهرة باسم «Ex-Man»: «مصفوفة وراثية مضمّنة في مادية الإنسان» (1998: 60) ومن ثم تمر بتحولات مهمة: «تضيع سلامة النوع في وضع كيميائي حيوي يعبّر عن قابلية التغيير في المادة البشرية» (1998: 60).

تشير هذه التحليلات في رأيي إلى أن الاقتصاد السياسي للرأسمالية البيولوجية الوراثية هو في مرحلة ما بعد المركزية البشرية في تشكيلاته، ولكن ليس بالضرورة أو بشكل تلقائي في مرحلة ما بعد الحركة الإنسانية. كما أنه يميل إلى أن يكون غير إنساني بشكل كبير، كما سنرى في الفصل التالي. ومن ثم، يمكن النظر إلى البعد ما بعد الإنساني في مرحلة ما بعد المركزية البشرية على أنه حركة تفكيكية. ما تفككه هو تفوق النوع، لكنها توجه كذلك ضربة لأي فكرة باقية عن الطبيعة البشرية والأنثروبوس والبيوس على أنها متميزة بشكل قاطع عن حياة الحيوانات وغير البشر، أو زوي. ما يبرز بدلا من ذلك هو استمرارية الطبيعة والثقافة في البنية المجسدة جدا للذات الممتدة، كما ذكرت سابقا. يمكن اعتبار هذا التحول بمنزلة نوع من

«الخروج الأنثروبولوجي» من التكوينات السائدة للإنسان كملك الخلق (Hardt and Negri, 2000: 215) - تهجين هائل للأنواع.

بمجرد أن يُطعَن في مركزية الأنثروبوس، فإن عددا من الحدود بين «الرجل/ الإنسان» والآخر تبدأ بالانحلال، في تسلسل متدرج يفتح مجالات غير متوقعة. وهكذا، إذا أدت أزمة الحركة الإنسانية إلى ظهور ما بعد الإنسان من خلال تمكين الإنسان «الآخر» المصنف جنسيا وعنصريا من تحرير نفسه من جدليات العلاقات بين السيد والعبد، فإن أزمة الأنثروبوس تتخلى عن القوى الشيطانية للكائنات الأخرى. الحيوانات والحشرات والنباتات والبيئة، بل الكوكب والكون ككل، ينضمون إلى الحلبة. يضع هذا عبئا مختلفا من المسؤولية على جنسنا، والذي هو السبب الرئيس للفوضى. إن حقيقة أن عصرنا الجيولوجي يُعرف باسم «الأنثروبوسين»[3] تؤكد كل من القوة التكنولوجية التي اكتسبها الأنثروبوس ونتائجها التي لها القدرة على إبادة كل شيء آخر[*].

علاوة على ذلك، فإن نقل الكائنات الأخرى من مكان إلى آخر يطرح عددا من المضاعفات المفاهيمية والمنهجية المرتبطة بنقد المركزية البشرية. ويرجع ذلك إلى الحقيقة العملية المتمثلة في أننا كلنا، بوصفنا كيانات مجسدة ومتضمنة، جزء من الطبيعة، على الرغم من أن الفلسفة الأكاديمية تستمر بإعطاء الوعي الإنساني مركزا إعلائيا. كيف يمكن التوفيق بين هذا الوعي المادي ومهمة الفكر النقدي؟ كنوع من المادية الحيوية، تتعارض نظرية ما بعد الإنسان مع غطرسة المركزية البشرية و«استثنائية» الإنسان كفئة إعلائية. وتشن تحالفا مع القوة الإنتاجية والمحايثية لزوي، أو الحياة في جوانبها غير البشرية. هذا يتطلب طفرة في فهمنا المشترك لما يعنيه التفكير على الإطلاق، ناهيك عن التفكير النقدي.

في بقية هذا الفصل سوف أطور هذه النظرة إلى عدد من المجالات المترابطة للتحقيق في مرحلة ما بعد المركزية البشرية. وأركز على الجوانب الإنتاجية لمأزق ما بعد الإنسان والمدى الذي يفتح فيه وجهات نظر للتحولات الإيجابية لكل من تشكيلات الذاتية وإنتاج النظرية والمعرفة. لقد وصفت هذه العمليات على

(*) الأنثروبوسين يرمز إلى زمننا هذا كزمن تؤثر فيه أعمال الإنسان على البيئة والمناخ. [المترجمة].

أنها «تحول – نحو - الحيوان، وتحول - نحو - الأرض، وتحول – نحو - الآلة»، مع الإشارة إلى فلسفة دولوز وغاتاري (Guattari)، على رغم أنني مستقلة جدا عنهما في تفكيري. وهكذا، فإن محور التحول – نحو – الحيوان يستلزم إزاحة المركزية البشرية والاعتراف بالتضامن عبر الأنواع على أساس كوننا مرتبطين بالبيئة، أي متجسدين ومضمنين ومتكافلين مع الأنواع الأخرى (Margulis and Sagan, 1995). يبرز البعد الكوكبي أو بعد التحول – نحو - الأرض الاستدامة البيئية والاجتماعية في المقدمة، مع التركيز بشكل خاص على البيئة وقضية تغير المناخ. أما محور التحول – نحو - الآلة فيسبب الانقسام بين البشر والدوائر التكنولوجية، ويقدم العلاقات التي تتوسطها التكنولوجيا الحيوية كشيء أساسي لتشكيل الذات. سأختتم بتقديم فكرة ستكون أساسية للفصل الرابع، وهي أننا نحتاج إلى تطبيق الصنف الحيوي من «الواقعية المادية» كأساس لنظام القيم الأخلاقية حيث تكون «الحياة» مركزية، وليس فقط لعلوم الحياة، بل وللعلوم الإنسانية في القرن الحادي والعشرين أيضا. لنبدأ بالنظر في كل حالة من هذه الحالات بدورها.

ما بعد الإنسان كالتحول – نحو – الحيوان

تقتلع ما بعد المركزية البشرية مفهوم التسلسل الهرمي للأنواع والأخذ بمعيار واحد موحد لـ «الإنسان» كمقياس لجميع الأشياء. فتظهر أنواع أخرى من غير البشر في الفجوة الأنطولوجية التي تُخلق من جراء ذلك. وهذا يسهل فعله ولا يسهل قوله في اللغة والتقاليد المنهجية للنظرية النقدية. أليست اللغة هي الأداة الأنثروبولوجية بامتياز؟ لقد رأينا في الفصل السابق أن صورة الحركة الإنسانية للفكر تهيئ أيضا لعلاقة تهنئة الإنسان لنفسه، مما يؤكد الذات المهيمنة لما تشتمل من خصائصها الأساسية وكذلك ما تستبعده من خصائص «الآخر».

تخصص ذات الحركة الإنسانية لنفسها مكانة متناقضة داخليا لدعم موقفها السيادي. فتلك الذات هي في الوقت نفسه شيء كوني مجرد وكذلك ناطق باسم النوع النخبة: إنسان وأنثروبوس في الوقت نفسه. يستند هذا الادعاء المستحيل منطقيا إلى تشريح سياسي مفترض، والذي يقضي بأن نظير «قوة المنطق» هو مفهوم

الإنسان باعتباره «حيوانا عقلانيا». كما رأينا في الفصل الأول، من المتوقع أن يسكن الأخير جسما بدنيا وظيفيا كاملا، مُصمما ضمنيا على مُثُل الذكورة البيضاء والحياة الطبيعية والشباب والصحة. إن جدليات الآخر هي المحرك الداخلي لقوة الرجل الإنساني، الذي يعين الفروق على نطاق هرمي كأداة للحكم. وتُطرد جميع أنماط التجسيد الأخرى خارج موضع الذات وتشمل أشكالا مجسمة أخرى: الأشخاص غير البيض أو غير المذكرين أو غير الطبيعيين أو غير الشباب أو غير الأصحاء أو المعوقين أو المشوهين أو المحسّنين. كما أنها تغطي مزيدا من الانقسامات الفئوية الأنطولوجية بين الإنسان والآخرين من الحيوانات والعضويات والأرضيات. ويُحقر كل هؤلاء «الآخرين»، ويعدون مرضى يطردون من الحياة الطبيعية ويصنفون إلى جانب الشذوذ والانحراف والوحشية والبهيمية. هذه العملية تنتمي إلى المركزية البشرية أساسا، ذات طابع جندري وعنصري لأنها تدعم المثل الجمالية والأخلاقية القائمة على الحضارة الأوروبية البيضاء، الذكورية مغايرة الجنس.

دعونا نلقِ نظرة من كثب على الآليات المرتبطة بجدليات الاختلاف السلبي، من زاوية الحيوانات. يعتبر الحيوان هو الآخر الضروري والمألوف والمحبوب جدا من قبل الأنثروبوس. بيد أن هذه الألفة محفوفة بالمخاطر. في تصنيف هزلي رائع، صنف لويس بورخيس (Louis Borges) الحيوانات إلى ثلاث مجموعات: تلك التي نشاهد التلفزيون معها، وتلك التي نأكلها، وتلك التي نخاف منها. هذه المستويات العالية بشكل استثنائي من الألفة المُعيشة تحصر التفاعل بين الإنسان والحيوان ضمن معايير كلاسيكية، وهي العلاقة الأوديبية (أنت وأنا معا على الأريكة نفسها)؛ العلاقة المفيدة (يجب أن تُستهلك في النهاية)؛ والعلاقة الخيالية (كائنات غريبة ومنقرضة للتسلية والترفيه).

لنحلل بإيجاز كلا من هذه العلاقات. العلاقة الأوديبية بين البشر والحيوانات غير متكافئة وتؤطرها عادةُ الإنسان المهيمنة والمذكرة المتمثلة في اعتبار الوصول الحر إلى أجسام الآخرين واستهلاكها، بما في ذلك الحيوانات، أمرا مفروغا منه. لذلك فهي نوع مريض عصبيا من حيث إنه مشبع بالإسقاطات والمحرمات والتخيلات. وهي أيضا رمز لحس الاستحقاق الأنطولوجي الكبير الذي يتمتع به الإنسان. أشار دريدا إلى سلطة الجنس البشري على الحيوانات بأنها «مركزية

ذكورية حيوانية» (Derrida, 2006) وانتقدها بوصفها مثالا على العنف المعرفي والمادي. يعلق على ذلك بيرغر وسيغارا (Berger and Segarra, 2011) بأن أبحاث دريدا عن الحياة الحيوانية ليست هامشية بل هي أساسية في تحليله حدود مشروع التنوير. فوصفوا الهجوم الذي قام به دريدا على المركزية البشرية كنتيجة حتمية لنقد الحركة الإنسانية. إن الارتباط المنطقي والتاريخي القوي بينهما يشكل نقدا سياسيا للأضرار التي سببتها العقلانية الغربية على العديد من الآخرين. يمكن أن يؤدي الاعتراف بالاشتراك بالضعف إلى ظهور أشكال جديدة من التواصل والرحمة لدى ما بعد الإنسان (Pick, 2011). عبرت هذه العلاقة المألوفة والأوديبية، ومن ثم العلاقة المتناقضة والاستغلالية بين البشر والحيوانات، عن نفسها عبر أشكال متنوعة من الطرق التي أصبحت راسخة في عاداتنا العقلية والثقافية. أولها هو الاستعارة.

لطالما حددت الحيوانات القواعد الاجتماعية للفضائل والفروقات الأخلاقية لمصلحة البشر. أُضفيت الصفة المرجعية على هذه الوظيفة المعيارية في المسارد الأخلاقية وقصص الحيوانات الرامزة التي حولت الحيوانات إلى مرجعية مجازية للقواعد والقيم. يكفيك التفكير في التاريخ الأدبي اللامع للنسور النبيلة، والثعالب المكارة، والحملان الوديعة، والصراصير والنحل التي خلدها ليفي (Livy) وموليير (Moliere). تسهم هذه العادات المجازية في البعد الخيالي للتفاعل بين الإنسان والحيوان، والذي يعبر عنه بأفضل شكل في الثقافة المعاصرة من خلال القيمة الترفيهية للشخصيات غير البشرية، بدءا من كينغ كونغ (King Kong) إلى المخلوقات الزرقاء الهجينة في أفاتار (Avatar)، ولا يجب أن ننسى الديناصورات النجوم في الحديقة الجوراسية (Jurassic Park) لسبيلبيرغ (Spielberg).

أما على المستوى الاجتماعي، فإن دليل التفاعل بين الإنسان والحيوان قوي، وغالبا ما يتعلق بمسائل التمثيل. «الأنواع المرافقة»، على حد تعبير هاراواي (2003)، كانت محصورة تاريخيا في السرديات الطفولية التي أقامت علاقات القرابة العاطفية عبر الأنواع. وأبرز ما يميز هذه الروايات هو الخطاب العاطفي بشأن إخلاص الكلاب وولائها غير المشروط، والذي تعارضه هاراواي بكل حدة. باعتباره مركبا ثقافيا طبيعيا، فإن الكلب - كغيره من منتجات العلوم التكنولوجية

- هو آخر راديكالي، وإن كان آخرَ مهمًا. يُبنى اجتماعيا مثل معظم البشر، ليس فقط من خلال الفحص الوراثي، ولكن أيضا عن طريق العناية الصحية والتنظيف والممارسات المختلفة لتدريب الحيوان. من منا لم يقاوم لقمع ضحكة عند سماع خبر نجاح عيادات النظام الغذائي للحيوانات الأليفة في ضواحي لوس أنجلوس الساحرة؟ يُعثر على بعض الأشكال المذهلة من التكافؤ المادي بين أشكال الحياة المختلفة في زمن ما بعد الإنسان هذا. لذلك نحن بحاجة إلى وضع نظام تمثيل يتوافق مع تعقيد الحيوانات غير البشرية المعاصرة وقربها من البشر. علينا الآن اعتناق نظام جديد للعلاقة؛ لم تعد الحيوانات هي النظام الرمزي الذي يدعم إسقاطات البشر لذواتهم وتطلعاتهم الأخلاقية. يجب التعامل معهم بطريقة حرفية جديدة، كنظام شفرات أو «علم حيوان» خاص بهم (Wolfe, 2003).

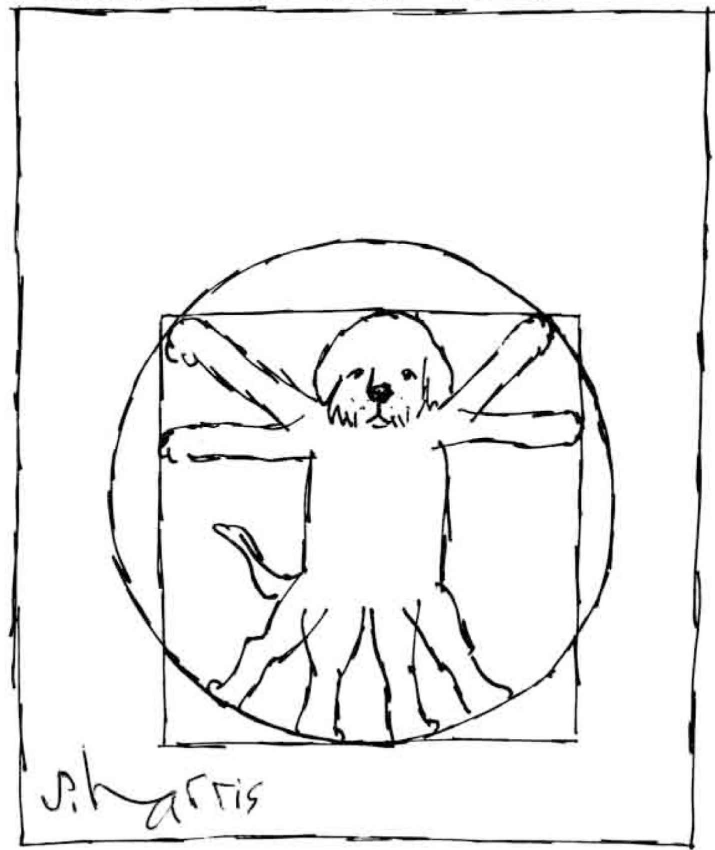
يرتبط المظهر الرئيس الثاني للألفة الإشكالية والمتناقضة بين البشر والحيوانات باقتصاد السوق والقوى العاملة. فقد شكلت الحيوانات منذ العصور القديمة نوعا من بروليتاريا حيوانية في تسلسل هرمي للأنواع التي يديرها البشر. لقد استُغلوا في العمل الشاق، كعبيد طبيعيين ودعم لوجستي للبشر قبل وفي أثناء العصر الميكانيكي. علاوة على ذلك، فإنها تشكل موردا صناعيا في حد ذاتها، حيث تعد أجسادها منتجات مادية أساسية تبدأ من اللبن ولحومها الصالحة للأكل، لكن لا ننسَ أيضا أنياب الأفيال، وجلود معظم المخلوقات، وصوف الأغنام، وزيت ودهون الحيتان، وحرير اليرقات... إلخ.

كما هو مبين في الأشكال التي قدمتها في المشهد الثاني لمقدمة الكتاب، لايزال هذا الاقتصاد السياسي للاستغلال الخطابي والمادي الكامل مستمرا حتى اليوم، حيث توفر الحيوانات مواد حية للتجربة العلمية، ولزراعتنا التكنولوجية الحيوية، وصناعة مستحضرات التجميل، وصناعة العقاقير والأدوية، وقطاعات أخرى من الاقتصاد. الحيوانات كالخنازير والفئران تُعدل وراثيا لإنتاج أعضاء للبشر في تجارب زراعة الأعضاء الغريبة. أصبح استخدام الحيوانات كحالات اختبار واستنساخها ممارسة علمية راسخة: أصبح الفأر أونكو والنعجة دوللي جزءا من التاريخ (Haraway, 1997; Franklin, 2007). في الرأسمالية المتقدمة، حُولت الحيوانات من جميع الفئات والأنواع إلى أجساد قابلة للتداول ويمكن التخلص منها، مسجلة

في سوق عالمي للاستغلال في مرحلة ما بعد المركزية البشرية. كما ذكرت سابقا، يمثل الاتجار بالحيوانات ثالث أكبر تجارة غير مشروعة في العالم اليوم، بعد المخدرات والأسلحة ولكن قبل النساء. يخلق هذا علاقة سلبية جديدة بين البشر والحيوانات.

في ذروة الحرب الباردة، عندما أُطلقت الكلاب والقرود في المدار كجزء من برامج استكشاف الفضاء الناشئة والمنافسة المتصاعدة بين الولايات المتحدة الأمريكية والاتحاد السوفييتي، صرح جورج أورويل بسخرية بأن «جميع الحيوانات متساوية، ولكن بعضها متساوٍ أكثر من غيرها» (Orwell, 1946). في فجر الألفية الثالثة، في عالم اشتعلت فيه حرب غير محددة ومسيرة تكنولوجيا، فإن لهذه العظمة المجازية صدى أجوف. إن ما بعد المركزية البشرية تشير إلى عكس ذلك: لا يوجد حيوان أكثر مساواة من أي حيوان آخر، لأنها جميعها مسجلة على قدم المساواة في اقتصاد السوق ذي التبادلات الكوكبية التي تجعلها سلعة إلى درجة قابلة للمقارنة ومن ثم تجعلها سواسية في إمكانية التخلص منها. جميع الفروق الأخرى أصبحت مبهمة.

في الوقت نفسه، تُعاد حاليا هيكلة النمط القديم للعلاقة. هناك تحول نحو المساواة بزوي حاليا يشجعنا على الانخراط في علاقة أكثر إنصافا مع الحيوانات. يقدم الفكر المعاصر لما بعد المركزية البشرية علاقة مضادة للأوديبية مع الحيوان ضمن ثقافة تقنية سريعة التغير تولد طفرات على جميع المستويات. في رأيي، يتمثل التحدي اليوم في كيفية التخلي عن الحدود الإقليمية في العلاقة بين الإنسان والحيوان، أو جعل العلاقة بدوية، حتى تُتجاوز ميتافيزيقيا الجوهر والنتيجة الطبيعية لها، جدلية الآخرية. وعليه فإن هذا يستلزم أيضا العلمنة لمفهوم الطبيعة البشرية والحياة التي تنعشها. دونا هاراواي، الرائدة في مجال فكر ما بعد المركزية البشرية والمحللة الداهية للتفاعل بين الإنسان والحيوان، صورت هذا التحول الجوهري في الرسوم الكاريكاتورية الساخرة التي تصور الحيوانات المرافقة منتصبة مثل الرجل الفيتروفي (انظر الشكلين 2-2 و2-3). هل يمكن أن تكون القطة أو الكلب مقياسا لبعض الأشياء على الأقل، إن لم يكن لكل شيء؟ هل يمكن أن تحل محل التسلسل الهرمي الجينومي الذي دعم ضمنيا تمثيل ذات الحركة الإنسانية لنفسها؟ نرى هنا الآثار المتناقضة لسياسة الحياة نفسها ما بعد المركزية البشرية التي ركزت عليها في جزء سابق من الفصل.



الشكل (2-2): س. هاريس S.Harris، كلب ليوناردو دافينشي، المصدر: Source: www.cartoonstock.com

إن ما بعد الإنسان من منطلق ما بعد المركزية البشرية يحل محل المخطط الجدلي للمعارضة، ويبدل الثنائيات الراسخة بالاعتراف بمساواة زوي العميقة بين البشر والحيوانات. تعتمد حيوية رابطتهم على مشاركة هذا الكوكب أو الإقليم أو البيئة مع شروط لم تعد هرمية بشكل واضح أو حتى بديهية. يفترض هذا الترابط الحيوي تحولا جذريا في العلاقة بعيدا عن عقيدة الأنواع وتجاه التقدير الأخلاقي لما يمكن أن تفعله الأجسام (البشرية والحيوانية وغيرها). يبرز علم سلوك للقوى يعتمد

على أخلاقيات سبينوزا كنقطة مرجعية رئيسة لتغيير التفاعل بين الإنسان والحيوان. ويشكل إطارا سياسيا جديدا، أرى أنه مشروع إيجابي يستجيب لتسليع الحياة بكل أشكالها، والذي هو المنطق الانتهازي للرأسمالية المتقدمة.



الشكل (3-2): ماغي ستيفاتير Maggie Stiefvater، قط فيتروفي، المصدر: Maggie Stiefvater via Flickr

يتطلب نهج ما بعد المركزية البشرية هذا مزيدا من الجهود من قبل خيالنا لنرسم صورا تعبر عن الحياة الواقعية وبشكل إيجابي. لهذا نحتاج إلى إعادة التفكير في الكلاب والقطط وغيرها من الحيوانات المرافقة على الأريكة حيث إنها تتعدى حدود النوع ليس فقط من منظور عاطفي، بل أيضا من منظور عضوي، إذا جاز لنا التعبير. بوصفهم مركبات ثقافية - طبيعية، تُعتبر هذه الحيوانات سايبورغ، أي مخلوقات خليطة أو ناقلات لعلائقية ما بعد الإنسان. تعتبر النعجة دوللي، من عدة نواحٍ، الشكل المثالي للعلاقة الزمنية المعقدة والمعالجة حيويا ولأشكال العلاقة الحميمة التي تمثل التفاعل الجديد بين الإنسان والحيوان الجديد ما بعد المركزية البشرية. دوللي هي في الوقت نفسه العينة الأخيرة من جنسها - المتحدرة من سلالة الأغنام التي حُمل بها ووُلدت على هذا النحو - والعينة الأولى من جنس جديد: الخراف الإلكترونية التي حلم بها فيليب كي. ديك (Philip K. Dick)، رائدة لمجتمع الأندرويد في فيلم «بليد رانر» (Blade Runner, 1982). استُنسخت دوللي، ولم تولد نتيجة لتواصل جنسي، وهي خليط غير متجانس من الكائن الحي والآلة، فهي ليست وليدة عن عملية التكاثر، ولذلك ليست لها سلالة. دوللي ليست ابنة لأي عضو من أعضاء جنسها القديم - تعتبر يتيمة وأم نفسها في الوقت نفسه. الأولى من جنس جديد، وتتجاوز أيضا الثنائيات الجندرية لنظام القرابة الأبوي.

وحيث إن دوللي نسخة صنعت في غياب نسخة أصلية واحدة، فإنها تدفع بمفهوم الصورة الزائفة (simulacrum) لما بعد الحداثة إلى أقصى درجاته. وتحول حبل العذراء (Immaculate Conception) إلى نسخة مهندسة وراثيا تابعة للقرن الثالث. تصل المفارقة إلى حد مثير للشفقة عندما نتذكر أن دوللي ماتت من مرض عادي ومألوف للغاية: الروماتيزم. وبعد ذلك، ولرش الملح على الجرح، عانت إهانة أخيرة حيث حُنطت وعُرضت في متحف علمي كندرة علمية. تنتمي دوللي في وقت واحد للقرن التاسع عشر وتضرب أيضا على وتر حساس مع القرن العشرين كونها من مشاهير الإعلام. دوللي، قديمة ومفرطة الحداثة في الوقت ذاته، عبارة عن مركب يضم مفارقات تاريخية متعددة، ويقع عبر محاور زمنية مختلفة. هي تسكن مناطق زمنية معقدة ومتناقضة ذاتيا. مثل حيوانات أو كيانات معاصرة أخرى من نتاج علم المسوخ التقني (يتبادر إلى الذهن فأر أونكو هنا)، تحطم دوللي الدالة الخطية

الزمنية وتوجد في حاضر مستمر. يتشبع هذا الوقت التقني الإلكتروني الخالد بسمة عدم التزامن، أي أنه مضعضع هيكليا. إن التفكير في دوللي يشوش فئات الفكر التي ورثناها من الماضي - فهي تمد بخطي الطول والعرض إلى الفكر نفسه، مما يضيف العمق والكثافة والتناقض. ولأنها تجسد التعقيد، فإن هذا الكيان الذي لم يعد حيوانا ولكنه ليس بعد آلة بالكامل، هو أيقونة حالة ما بعد الإنسان.

تركز هاراواي أيضا على الحاجة إلى صور ورؤى وتمثيلات جديدة لاستمرارية الإنسان - الحيوان. وتقترح إعادة التفكير في التفاعل بين الإنسان والحيوان من منطلق فأر أونكو المهجن. بما أنه أول حيوان مسجل تحت براءة اختراع في العالم، وكائن حي وراثي صُنع لأغراض البحث، فإن فأر أونكو هو في مرحلة ما بعد الإنسان بكل معنى الكلمة. لقد صُنع لغرض تحقيق الربح عبر المتاجرة به بين المختبرات والأسواق، ومن ثم يتنقل بين مكاتب براءات الاختراع ومقاعد البحث. تريد هاراواي إثبات وجود صلة القرابة مع هذا الحيوان المعدل وراثيا. تطلق عليها «شقيقتي [...] ذكرا كانت أم أنثى، فهي أختي» (79 :1997)، تبين هاراواي مدى كون فأر أونكو ضحية وكبش فداء، شخصية شبيهة بالمسيح تضحي بنفسها من أجل العثور على علاج لسرطان الثدي ومن ثم إنقاذ حياة العديد من النساء: حيوان ثديي ينقذ الثدييات الأخرى. ولأن فأر أونكو يحطم نقاء النسب، فهو أيضا شخصية طيفية. كما هي الحال بالنسبة إلى دوللي، فهو ذلك الذي لا يموت ويلوث النظام الطبيعي ببساطة لأنه صُنع ولم يولد. إنه جهاز مسوخي إلكتروني يخلط الرموز الثابتة ومن ثم يزعزع استقرار ذات ما بعد الإنسان، ولكن يعيد بناءها أيضا. هذه التشكيلات من دوللي وفأر أونكو ليست استعارات، بل هي أدوات لتثبيت قدراتنا بشكل مبتكر على الفهم في المشاهد المتغيرة للحاضر[4].

أدرك تمام الإدراك أن تشجيعي البهيج للتحول إلى ما بعد المركزية البشرية قد يبدو متحمسا للغاية بل ذا ميول انتصارية للبعض (Moore, 2011). كما وضحت في الفصل السابق، تتأثر علاقة المرء بما بعد الإنسان في المقام الأول بتقييمه النقدي للإنسان. تظهر ميولي الراسخة المناهضة للحركة الإنسانية في الغبطة التي أرحب بها بإزاحة الأنثروبوس. بيد أن حماسي لمرحلة ما بعد الإنسان لا يعميني عن التناقضات القاسية واختلافات القوة الموجودة في التفاعل المعاصر بين الإنسان والحيوان. الأنماط

القديمة للسلوك الذرائعي لاتزال تعمل بالطبع، حيث تستخدم الحيوانات من أجل الغذاء والصوف ومنتجات البشرة، وتُستخدم في العمل في الزراعة والصناعة والعلوم. بل إن اقتصاد سلطة الموت يتفاقم بسبب الصراعات العالمية والأزمة المالية. بقدر ما تسوّق الرأسمالية المتقدمة وتربح من هياكل الهندسة الوراثية للحياة نفسها، فهي تسهم في إحلال المركزية البشرية. تصبح الحيوانات في مأزق مزدوج: فهي من ناحية أصبحت هدف الاستغلال اللاإنساني أكثر من أي وقت مضى؛ ومن ناحية أخرى، فإنها تستفيد من الأشكال المتبقية للإنسانية التعويضية. يقودني هذا الموقف المتضارب إلى استنتاج مفاده أن ما بعد المركزية البشرية سلاح ذو حدين لكل من البشر والحيوانات. دعوني أوضح ذلك.

الإنسانية التعويضية

خلال النصف الثاني من القرن العشرين، اكتسبت قضية «حقوق الحيوان» زخما في معظم الديموقراطيات الليبرالية المتقدمة. الأحزاب السياسية المكرسة بالكامل لرفاهية الآخرين ممن يقعون خارج المركزية البشرية - الأحزاب الخضراء أو الحيوانية – تنتمي إلى عديد من برلمانات شمال أوروبا. إنها تعتمد على نقد التمييز على أساس النوع، أي غطرسة المركزية البشرية في رؤيتها للإنسان كالنوع السائد الذي يشمل شعوره بالاستحقاق الحق في استغلال أجساد جميع الأنواع الأخرى. يدافع نشطاء حقوق الحيوان عن نهاية «قطبية الإنسان»، أي افتراض التفوق الإنساني، ويدعون إلى إيلاء مزيد من الاحترام والأولوية لمصالح أنواع وأشكال الحياة الأخرى.

في نظرية حقوق الحيوان، يُجمع بين هذه الفرضيات التحليلية لما بعد المركزية البشرية مع الحركة الإنسانية الجديدة لإعادة تقييم صحة عدد من قيم الحركة الإنسانية. تتعلق هذه بالذات التجسيمية (anthropomorphic)(*) التي يُفترض أنها تحمل هوية وحدوية، ووعيا متأملا لنفسه، وعقلانية أخلاقية وقدرة على مشاركة العواطف مثل التعاطف والتضامن. وتُنسب الفضائل والقدرات نفسها

(*) التجسيم يعني إسناد الصفات والخصائص البشرية إلى الكائنات الأخرى مثل الآلهة، والحيوانات، والأجسام، والظواهر الطبيعية. [المترجمة].

إلى الآخرين غير التجسيميين. إن الافتراضات المعرفية والأخلاقية التي تؤكد هذا الموقف كانت موجودة منذ عصر التنوير، ولكنها كانت مخصصة في السابق للبشر فقط، على حساب جميع العوامل غير البشرية مثل الحيوانات والنباتات. يتقارب المهتمون بحقوق الحيوان، الذين أعتبرهم تابعين للحركة الإنسانية الجديدة ما بعد المركزية البشرية، في اعتقادهم أن هناك حاجة إلى دعم هذه القيم والتوسع فيها عبر جميع الأنواع.

يساند بيتر سينغر (Peter Singer)، أشهر المدافعين عن «حقوق الحيوان»، موقف النفعية لمصلحة العقلانية الأخلاقية للحيوانات. أما نوسباوم التابعة للحركة الإنسانية الليبرالية (2006) فترى أن علينا السعي إلى تحقيق الإنصاف بين الأنواع. وماري ميجلي (Mary Midgley, 1996)، ذات التقليد الليبرالي الكلاسيكي، لا تثق حتى بمصطلح «المركزية البشرية»، مشيرة إلى ذلك باسم «الشوفينية» (chauvinism)(*) الإنسانية؛ ضيق في التعاطف، يضاهي الشوفينية القومية أو العرقية أو الجندرية. يمكن أيضا تسميتها حركة إنسانية حصرية، على عكس النوع المضياف الودود والشامل» (1996: 105). البديل الذي تدعمه ميجلي هو الاعتراف بأننا «لسنا مستقلين ولا مكتفين ذاتيا، إما كنوع أو كأفراد، ولكننا نعيش بشكل طبيعي في ظل اعتماد متبادل عميق» (1996: 9-10). في تحليلاتها القوية لأزمة العقل البيئية، تدعو فال بلوموود (Val Plumwood, 2003) أيضا إلى أخلاقيات حوار بين الأنواع تعتمد على نزع المركزية كامتياز للإنسان.

بالنسبة إلى النشطاء النسويين الراديكاليين المهتمين بالبيئة، فإن النفعية والليبرالية على السواء لا تفيان بالغرض: الأولى لنهجها الاستحقاري تجاه الآخرين من غير البشر، والثانية في ضوء إنكارها النفاقي لسيطرة البشر الاستغلالية على الحيوانات. يُوسع هذا النقد ليشمل الجانب المدمر للفردية الإنسانية التي تستلزم الأنانية والشعور الخطأ بالتفوق، والتي ترتبط عند النسويات (Donovan and Adams, 1996, 2007) بامتيازات الذكور واضطهاد المرأة وتدعم نظرية عامة لهيمنة الذكور. يُستهدف أكل اللحوم بوصفه شكلا قانونيا من أكل لحوم البشر من قبل النظرية النباتية والنباتية

(*) الشوفينية هي الاعتقاد المغالي والتعصب لشيء، بالإضافة إلى العنجهية في التعامل مع خلافه. [المترجمة].

الصرفة النسوية القديمة والجديدة (Adams, 1990; MacCormack, 2012). ومن ثم يُحاسب التمييز على أساس النوع بوصفه امتيازا لا مسوغ له مثله مثل التمييز الجنسي والعنصرية. أما انتشار النظام الهرمي لـ «النوع الجنسي» فيظل غير معترف به وغير مُنتقد حتى لدى الناشطين في إطار حقوق الحيوان. يُقدر التأثير التصحيحي للحركة النسوية لأنه يشدد على كل من الأهمية السياسية للجمعية والترابط العاطفي.

يجري حاليا تحليل البيانات التحليلية الجديدة عن حالة الحيوان من خلال أدوات الدراسات متعددة التخصصات لعلم الإنسان، علم الرئيسيات، علم الأحافير، العلوم ودراسات التكنولوجيا. أحد أبرز علماء الحركة الإنسانية الجديدة في مرحلة ما بعد المركزية البشرية في هذا المجال هو فرانس دي وال (Frans de Waal, 1996)، الذي يمد قيم الحركة الإنسانية الكلاسيكية، مثل التعاطف والمسؤولية الأخلاقية، لتشمل الرئيسيات العليا. على أساس الملاحظة التجريبية الصارمة للقردة العظيمة، حوّل دي وال تفكيرنا في التطور وعلم النفس التطوري من خلال تحدي التركيز على العدوان كمحرك لتنمية الأنواع. إن عمل دي وال الرائد في مجال «قردنا الداخلي» والتبادل الجنسي والتواصل لدى البونوبو (bonobo)(*) يقع في صميم تكوين المجتمع، مما يلفت الانتباه أيضا إلى دعم الدور التطوري لإناث الأنواع. في عمله الأخير، يؤكد دي وال (2009) على أهمية التعاطف كشكل من أشكال التواصل العاطفي أو التواصل بوساطة العاطفة بين الرئيسيات غير البشرية.

يؤدي التركيز على التعاطف إلى تحقيق العديد من الأهداف المهمة في ضوء نظرية ما بعد الإنسان عن الذاتية. أولا، يعيد تقييم التواصل كأداة تطورية. ثانيا، يجد في العواطف، وليس في العقل، مفتاح الوعي. ثالثا، يطور ما عرفه هاري كونيمان (Harry Kunneman) بأنه «شكل تأويلي للطبيعية»، والذي يبتعد فكريا عن تقاليد البنائية الاجتماعية ويعتبر القيم الأخلاقية صفات فطرية. هذه إضافة مهمة إلى نظرية استمرارية الطبيعة والثقافة. يرى دي وال أن جنسنا «ملزم أن يكون اجتماعيا» (2006: 4). علاوة على ذلك، فإن وجهة نظر دي وال

(*) أو الشمبانزي القزم. [المترجمة].

بشأن الذات مادية، على عكس إعلائية العقل، وتنجذب إلى منطق ديفيد هيوم (David Hume) عن العواطف أو المشاعر باعتبارها مفتاح تكوين الهوية. أخيرا وليس آخرا، أود أن أقترح أن فرانس دي وال هو ديموقراطي اجتماعي ينتمي لمرحلة ما بعد المركزية البشرية، وملتزم جدا بإنشاء البنى التحتية الاجتماعية للسخاء والإيثار المتبادل والدعم. وفكرته بأن الخير الأخلاقي معدٍ تدعمه نظرية «الخلايا العصبية المرآتية» في التعاطف. ينصب التركيز على الاستمرارية الأخلاقية بين البشر والرئيسيات العليا، بحجة أنه من السهل بعض الشيء إسقاط ميولنا العدوانية على الحيوانات والاحتفاظ بالطيبة باعتبارها من حقنا كنوع. يجادل دي وال (1996) بأن التطور قد وفر أيضا متطلبات الأخلاق ويهاجم «الأنثروبودينايال» (anthropodenial) أو عدم الاعتراف بالخصائص المشتركة بين الحيوان والإنسان (xvi :2006) الذي يؤدي إلى الاعتقاد بسيادة الإنسان. إن التعاطف بوصفه ميلا أخلاقيا فطريا ومنتقلا وراثيا، أو إضفاء الصفة الطبيعية على الأخلاق، أمر رائج، في حين أن الجينات الأنانية والجشع لم تعد كذلك. كل هذه الجوانب وثيقة الصلة بنظرية الذات لما بعد الإنسان.

بيد أن السبب الذي يجعلني أشك إلى حد ما في الحركة الإنسانية الجديدة لما بعد المركزية البشرية هو أنها لا تنتقد الحركة الإنسانية نفسها. إن الجهود التعويضية نيابة عن الحيوانات تولد ما أعتبره نوعا من التضامن المتأخر بين سكان الكوكب الآدميين، المصدومين حاليا بسبب العولمة والتكنولوجيا والحروب «الجديدة»، والآخرين من الحيوانات. إنها في أفضل الأحوال ظاهرة متناقضة، فهي تجمع بين الإحساس السلبي بالترابط بين الأنواع وبين الادعاءات الأخلاقية الكلاسيكية التابعة للحركة الإنسانية والمتعالية إلى حد ما. في هذا العناق بين الأنواع، يُعاد بالفعل تثبيت الحركة الإنسانية بشكل غير نقدي تحت درع المساواة بين الأنواع.

في عملي حول ذات ما بعد الإنسان، أختار ألا أتجاهل الاعتراف بقيود الحركة الإنسانية، والتي أشرت إليها في الفصل السابق. كما أنني أدرك تماما حقيقة أننا نعيش في عصر الأنثروبوسين، أي عصر تكون فيه البشرية مسؤولة تماما عن التوازن الإيكولوجي للأرض. أعتقد أنه في زمن أزمات القيم المعرفية والأخلاقية والسياسية في المجتمعات الإنسانية، فإن توسيع نطاق امتيازات قيم الحركة الإنسانية لتشمل فئات

أخرى لا يمكن اعتباره حركة غير أنانية وسخية، أو خطوة مثمرة بشكل خاص. إن تأكيد الرابطة الحيوية بين البشر والأنواع الأخرى أمر ضروري وجيد على حد سواء. هذه الرابطة سلبية من حيث إنها نتيجة الضعف المشترك، والذي هو نفسه نتيجة لأفعال الإنسان على البيئة. ألم ينشر البشر إذن قلقهم الجوهري بشأن المستقبل إلى غير البشر؟ لذلك فإن إضفاء الطابع الإنساني على الحيوانات غير البشرية قد يأتي بثمن، لا سيما في زمن أصبحت فيه فئة «الإنسان» محل نزاع.

إن تجسيدها ليمتد مبدأ المساواة الأخلاقية والقانونية حتى يشمل الحيوانات قد يكون مبادرة نبيلة، ولكنها معيبة بطبيعتها، لسببين. أولا، أن ذلك يؤكد التمييز الثنائي بين الإنسان والحيوان من خلال توسيع فئة الهيمنة - الإنسان - لتمتد نحو الآخرين. ثانيا، إنه ينكر تماما الطبيعة الخاصة للحيوانات ويصنفها جميعا كرموز كونية لقيمة التعاطف الأخلاقية. بيد أنني أعتقد أن ما يجب أن نراه بالنسبة إلى علاقات ما بعد الإنسان هو العلاقة المتبادلة بين الإنسان والحيوان باعتبارها مكونة لهوية كل منهما. إنها علاقة تحويلية أو تكافلية تعمل على تهجين «طبيعة» كل واحد منهما وتغييرها وتبرز الأرض الوسط لتفاعلهما. هذا هو «الوسط» للاستمرارية البشرية/ غير البشرية، ويجب استكشافه كتجربة مفتوحة، وليس كخلاصة أخلاقية مفروغ منها حول القيم أو الصفات الكونية المزعومة. يجب أن تظل الأرض الوسط لهذا التفاعل المعين محايدة من الناحية المعيارية، من أجل السماح بظهور عوامل جديدة للأنثروبوس المتحول – نحو - الحيوان، وهو الذات التي طُوقت لفترة طويلة جدا في قالب تفوق الأنواع. يجب فتح مساحات مكثفة للصيرورة، والأهم من ذلك هو أن تبقى مفتوحة.

في عصر يُستبدل فيه النسل الطبيعي بعلامات تجارية ومنتجات حيوية مصنعة وحاصلة على براءة اختراع، تظل الضرورة الأخلاقية للالتزام بها وتحمل مسؤولية رفاهيتها قوية كما كانت دائما. نحتاج إلى جينالوجيات جديدة، وتصورات نظرية وقانونية بديلة لنظام القرابة الجديد وسرديات مناسبة للارتقاء إلى مستوى هذا التحدي. آمل أن تتمكن رؤيتي لذات ما بعد الإنسان من إدخال مزيد من الإبداع المفاهيمي في النظرية النقدية، ومن ثم العمل نحو نوع إيجابي لفكر ما بعد الإنسان. في الكون الذي أسكن فيه كذات ما بعد صناعية تحت ما يُدعى الرأسمالية المتقدمة، هناك قدر كبير من الألفة ومن ثم كثير من القواسم المشتركة في المواقع

المتضمنة والمضمنة، بين الإناث من البشر وفأر أونكو والنعجة دوللي المستنسخة. أنا مدينة لأعضاء مملكة الحيوان السابقة المهندسين وراثيا، بقدر ما أنا مدينة لمثل الحركة الإنسانية المتمثلة في تفرد نوعي. وبالمثل، فإن وضعي الموقعي كأنثى النوع يجعلني قابلة للخدمة هيكليا ومن ثم أقرب إلى الكائنات التي تكون راغبة أو غير راغبة في توفير الأعضاء أو الخلايا من أي فكرة عن حرمة وسلامة الجنس البشري.

أعلم أن هذا قد يبدو متسرعا وحتى متهورا، لكنني أصمم عليه: وهو أن في شخصي الذي لم يعد يتطابق مع الفئات السائدة من الذاتية، لكن هذا الذي لم يخرج بعد تماما من قفص الهوية، أي هذا المستمر بالاختلاف، إن شخصي هذا يتوافق مع زوي، ذات ما بعد المركزية البشرية. هذه المكونات المتمردة بالنسبة إليَّ مرتبطة بالوعي النسوي لما يعنيه أن تكوني امرأة مجسَّدة. على هذا النحو، أنا ذئبة، مولدة تضاعف الخلايا في جميع الاتجاهات؛ أنا حاضنة وحاملة للفيروسات الحيوية والمميتة؛ أنا الأرض الأم، مولّدة المستقبل. في الاقتصاد السياسي المتمثل في مركزية اللغة الذكورية وفي الحركة الإنسانية التابعة للمركزية البشرية، والتي تسند سيادة التشابه في وضع كوني كاذب، وقع جنسي على جانب «الآخر»، الذي يُفهم باعتباره اختلافا محقرا، أو أقل قيمة. يخاطب التحول – نحو - ما بعد الإنسان نفسي النسوية، نوعا ما لأن جنسي، تاريخيا، لم ينتمِ تماما إلى الإنسانية الكاملة أبدا، لذا فإن ولائي لتلك الفئة في أفضل الأحوال قابل للتفاوض، ولا يمكن اعتباره أمرا مسلما به.

ما بعد الإنسان كالتحول - نحو - الأرض

يؤدي إحلال المركزية البشرية إلى إعادة هيكلة جذرية لعلاقة البشر بالحيوانات، لكن قد تكون نظريات النقد قادرة على التكيف مع التحدي، أساسا من خلال الاعتماد على الروابط الوهمية والتأثيرية المتعددة التي عززت التفاعل بين الإنسان والحيوان. وعلى رغم ذلك، فإن تحول ما بعد المركزية البشرية نحو منظور كوكبي ذي محور جغرافي يمثل زلزالا مفاهيميا بمقياس مختلف تماما عن التحول - نحو - الحيوان بالنسبة إلى الإنسان. يرسل هذا الحدث موجات زلزالية عبر مجال العلوم الإنسانية والنظرية النقدية. تصفه كلير كولبروك، بذكائها المعتاد، بأنه «تغير مناخي حرج»[5].

في عصر الأنثروبوسين، يُعبَّر عن الظاهرة المعروفة باسم «التشكل الجغرافي» بعبارات سلبية، مثل الأزمة البيئية وتغير المناخ والاستدامة البيئية. وعلى رغم ذلك، هناك أيضا بعد إيجابي لذلك، بمعنى إعادة تكوين العلاقة مع بيئتنا المعقدة، والتي كنا نسميها «الطبيعة». إن الأرض أو البعد الكوكبي للقضية البيئية ليس في الواقع مصدر قلق مثل أي شيء آخر. إنها بالأحرى القضية المحايثة لجميع الآخرين، حيث إن الأرض هي أرضنا الوسط ومساحتنا المشتركة. هذا هو «الوسط» بالنسبة إلينا جميعا، نحن البشر وغير البشر الذين نعيش في هذا الكوكب تحديدا، في هذا العصر تحديدا. إن الكوكبي ينفتح على الكوني في بعد مادي محايث. ما أقصده هو، مرة أخرى، أن هذا التغيير في المنظور غني بالبدائل لتجديد الذاتية. كيف سيكون شكل الذات لدى المركزية الأرضية؟

تظل نقطة الانطلاق بالنسبة إليَّ هي استمرارية الطبيعة والثقافة، لكننا نحتاج الآن إلى أن ندرج في هذا الإطار الرؤية الأحادية أننا جميعا، كما قالت لويد، «جزء من الطبيعة» (1994). هذا البيان، الذي تؤطره في الأنطولوجيا الأحادية القائمة على فلسفة سبينوزا، منطقي ومُلهم. ومما يزيد الأمر تعقيدا، بالنسبة إلينا بوصفنا مواطنين في الألفية الثالثة، هي حقيقة أننا نعيش فعلا في استمرارية الثقافة والطبيعة التي تتوسطها التكنولوجيا وتُفرض عالميا. هذا يعني أنه لا يمكننا افتراض نظرية للذاتية تأخذ مبدأ التأسيسية الطبيعية باعتباره أمرا مفروغا منه، ولا يمكننا الاعتماد على نظرية الذاتية البنائية الاجتماعية والتي هي من ثم نظرية ازدواجية للذات، تتجاهل البعد الإيكولوجي. بل يجب أن تفي النظرية النقدية بمتطلبات متناقضة.

أول هذه المتطلبات هو تطوير فكرة ديناميكية ومستدامة عن المادية الحيوية ذات التنظيم الذاتي؛ والثاني هو توسيع إطار ونطاق الذاتية على طول الخطوط العرضية للعلاقات ما بعد المركزية البشرية التي أشرت إليها في القسم السابق. إن فكرة الذاتية باعتبارها مجموعة تضم عناصر غير بشرية لها عدد من النتائج. أولا، إنها تعني أن الذاتية ليست من الحقوق الحصرية للأنثروبوس. ثانيا، هي غير مرتبطة بالعقل الإعلائي. ثالثا، هي غير مفصولة عن جدليات الإدراك؛ وأخيرا، إنها تقوم على محايثة العلاقات. إن التحدي الذي يواجه النظرية النقدية بالغ الأهمية:

نحن بحاجة إلى تصور الذات ككيان مستعرض يشمل الإنسان، وجيراننا الوراثيين من الحيوانات، والأرض ككل، وأن نفعل ذلك ضمن لغة مفهومة.

دعونا نتوقف قليلا عند هذا المتطلب الأخير، لأنه يثير مسألة التصوير، وهو أمر مهم للعلوم الإنسانية والنظرية النقدية. إن إيجاد لغة مناسبة لمرحلة ما بعد المركزية البشرية يعني أن موارد التخيل، وكذلك أدوات الذكاء النقدي، تحتاج إلى أن تُجند لهذه المهمة. يتطلب انهيار الفجوة بين الطبيعة والثقافة الحاجة إلى استنباط مفردات جديدة، مع أشكال جديدة للإشارة إلى عناصر ذاتية ما بعد الإنسان المتأصلة والمضمنة. تظهر هنا قيود الأسلوب البنائي الاجتماعي وتحتاج إلى تعويضها بمزيد من الإبداع المفاهيمي. وعلى رغم ذلك، فإن معظمنا الذين تدربوا على النظرية الاجتماعية، قد عانوا على الأقل درجةً من الانزعاج من فكرة أن بعض عناصر الذاتية لدينا قد لا تكون مشكلة اجتماعيا تماما. يتكون جزء من إرث اليسار الماركسي، في الواقع، من شكوك عميقة الجذور تجاه النظام الطبيعي والسياسة الخضراء.

وكأن انعدام الثقة بما هو طبيعي لم يكن كافيا، نحتاج أيضا إلى إعادة تصور العلاقة مع الواقع التكنولوجي كشيء حميم كما كانت علاقتنا مع الطبيعة. إن الجهاز التكنولوجي هو «وسطنا» الجديد، وهذه العلاقة الحميمة أكثر تعقيدا وتوليدا من الامتداد الميكانيكي الصناعي الذي صنعته الحداثة. خلال هذا التغيير في المعايير، أريد أيضا أن أكون دائما على دراية بأهمية سياسات المواقع ومواصلة التحقيق عما نقصده بـ «نحن» الذين نطرح كل هذه الاستعلامات في المقام الأول. هذا المخطط الجديد لإعادة النظر في ذاتية ما بعد الإنسان غني بقدر ما هو معقد، لكنه يرتكز على الظروف الواقعية والتاريخية العالمية التي تواجهنا بإلحاح شديد.

يتناول ديبش تشاكرابارتي (Dipesh Chakrabarty, 2009) بعض هذه المخاوف من خلال التحقيق في عواقب نقاش تغير المناخ على ممارسة التاريخ. ويجادل بأن الأبحاث حول تغير المناخ تسبب صعوبات مكانية وزمانية. فتحدث تغييرا حجميا في تفكيرنا، والذي يحتاج الآن إلى تضمين بعد كوكبي أو ذي محور أرضي، مع الأخذ بعين الاعتبار أن البشر أكبر من كيان بيولوجي ويمتلكون الآن قوة جيولوجية. كما أنها تحول المعالم الزمنية بعيدا عن توقع الاستمرارية الذي يعزز مجال دراسات التاريخ، للتفكير في فكرة الانقراض، أي مستقبل من دوننا «نحن».

علاوة على ذلك، تؤثر هذه التحولات بالمعايير الأساسية أيضا في محتوى البحث التاريخي، من خلال «تدمير التمييز المصطنع، المتعارف عليه رغما عن ذلك، بين التواريخ الطبيعية والإنسانية» (Chakrabarty, 2009: 206). على الرغم من أن تشاكرابارتي لا يتخذ مسار ما بعد المركزية البشرية، فإنه يتوصل إلى الاستنتاج نفسه الذي أتوصل إليه: مسألة وجهات النظر ذات المركزية الجيولوجية وتغيير موقع البشر من مجرد عوامل بيولوجية إلى عوامل جيولوجية تستدعي إعادة تكوين كل من الذاتية والمجتمع.

تحتوي الالتفاتة الجغرافية أيضا على دلالات سياسية خطيرة أخرى. يتعلق أولها بقيود الحركة الإنسانية الكلاسيكية في نموذجها التنويري. بالاعتماد على نظرية ما بعد الاستعمار، يشير تشاكرابارتي إلى أن «فلاسفة الحرية كانوا مهتمين بشكل أساسي، وهذا شيء مفهوم، بكيفية هروب البشر من الظلم والقمع وعدم المساواة أو حتى التوحيد الذي فرضه عليهم بشر أو أنظمة أخرى من صنع الإنسان» (2009: 208). إن مركزيتهم البشرية، إلى جانب مفهوم الحركة الإنسانية الخاص ثقافيا، تحد من أهميتهم اليوم. تؤثر قضية تغير المناخ وشبح الانقراض البشري أيضا في «الاستراتيجيات التحليلية التي نشرها مؤرخو ما بعد الاستعمار وما بعد الإمبراطورية في العقدين الأخيرين استجابة لسيناريو إنهاء الاستعمار والعولمة في أعقاب الحرب العالمية» (Chakrabarty, 2009: 198). أود أن أضيف أن النهج البنائي الاجتماعي للتحليلات الماركسية والنسوية وما بعد الاستعمارية لا يساعدها بالكامل للتعامل مع تغيير النطاق المكاني والزمني الناجم عن التحول إلى ما بعد المركزية البشرية أو إلى المركزية الأرضية. هذا الرأي هو جوهر موقف المركزية البشرية الراديكالي الذي أريد الدفاع عنه، والذي أرى فيه وسيلة لتحديث النظرية النقدية للألفية الثالثة.

يتوصل العديد من العلماء إلى الاستنتاج نفسه عبر طرق مختلفة. على سبيل المثال، إن التقاليد الجديدة للحركة الإنسانية في مرحلة ما بعد المركزية البشرية لدى النظريات الاشتراكية أو نسوية وجهة النظر (Harding, 1986) ونظرية ما بعد الاستعمار (Shiva, 1997) تناولت قضايا حماية البيئة عبر نمط يتبع ما بعد المركزية البشرية، أو على الأقل لا يتبع مركزية وجهة النظر الذكورية أو الهيمنة الذكورية،

كما رأينا في الفصل السابق. يُعبَّر عن هذا النقد للمركزية البشرية باسم الوعي البيئي، مع التركيز بشدة على تجربة الأقليات الاجتماعية مثل النساء والشعوب غير الغربية. إن إدراك الرؤى متعددة الثقافات ونقد الإمبريالية والمركزية الإثنية يضيف جانبا حاسما في النقاش حول التحول - نحو - الأرض، ولكنها تقع أيضا في تناقضاتها الداخلية في الوقت الحاضر.

لنأخذ، على سبيل المثال، حالة «البيئة العميقة». فرضية «غايا» (Gaia) لدى أرن نايس (Arne Naess, 1977a, 1977b) وجيمس لوفلوك (James lovelock, 1979)، هي نظريات ذات مركزية بيئية تقترح العودة إلى الشمولية وإلى مفهوم الأرض كلها ككائن حي مقدس واحد. هذا النهج الشمولي غني بالآراء، ولكنه أيضا إشكالي للغاية بالنسبة إلى من يفكر من منظور ما بعد الإنسانية الحيوي المادي. المشكلة هنا ليست نظرته الشمولية بقدر ما هي اعتماده على أسلوب بنائي اجتماعي ثنائي. هذا يعني أنه يقابل الأرض بالتصنيع، والطبيعة بالثقافة، والبيئة بالمجتمع، ويتخذ بشدة جانب النظام الطبيعي. تنتج عن هذا أجندة سياسية مهمة تنتقد النزعة الاستهلاكية والفردية المتملكة، بما في ذلك إدانتها القوية للمنطق التكنوقراطي والثقافة التكنولوجية. لكن لهذا النهج عيبين. أولا، إن جانبه الكاره للتكنولوجيا ليس مفيدا بشكل خاص في حد ذاته، مع الأخذ في الاعتبار العالم الذي نعيش فيه. وثانيا أنه يعيد إلى الأذهان التقسيم الفئوي بين الطبيعي والمصنع الذي يحاول التغلب عليه.

لماذا لا أتفق مع هذا الموقف؟ بسبب فكرتين مترابطتين: أولا، بسبب استمرارية الطبيعة والثقافة والتي تؤدي إلى رفض المنهجية الثنائية للبنائية الاجتماعية - ينتهي الأمر بالمنتسبين إلى الحركة الإنسانية الجديدة لما بعد المركزية البشرية في نهاية الأمر إلى إعادة هذا التمييز، رغما عن نواياهم الحسنة فيما يتعلق بالترتيب الطبيعي. ثانيا، لأنني أشك في النوع السلبي من الترابط الذي يحدث في عصر الأنثروبوسين بين البشر وغير البشر. يعتمد هذا الاحتضان عبر الأنواع على إدراك الكارثة الوشيكة: الأزمة البيئية وقضية الاحترار (والتحذير) العالمي، فضلا عن عسكرة الفضاء، كل ذلك يختزل جميع الأنواع إلى درجة مماثلة من الضعف. تكمن المشكلة في هذا الموقف في أنه، في تناقض

صارخ مع أهدافه المعلنة بشكل صريح، يشجع على إضفاء الطابع الإنساني الكامل على البيئة. هذا الأمر يبدو لي كخطوة رجعية تذكرنا بعواطف المراحل الرومانسية للثقافة الأوروبية. لذلك أتفق مع تقييم فال بلوموود (1993, 2003) بأن الإيكولوجيا العميقة تسيء فهم العلاقة بين الأرض والكون وتوسِّع فقط هياكل الأنانية والمصالح الذاتية لتشمل العوامل غير البشرية.

من الأهمية بمكان أنه في حين أن النهج الشمولي يشير أيضا إلى أحادية سبينوزا، فإنه يبتعد عن إعادة قراءة سبينوزا المعاصرة من قبل أمثال دولوز وغواتاري، أو فوكو، أو الفروع الراديكالية الأخرى للفلسفة الأوروبية. تُطبَّق فكرة سبينوزا عن وحدة العقل والروح دعما للاعتقاد بأن كل ما هو حي مقدس ويستحق أكبر احترام. يرتبط تقدير النظام الطبيعي هذا برؤية سبينوزا لله والوحدة بين الإنسان والطبيعة. ويؤكد الانسجام بين الإنسان والموئل البيئي من أجل اقتراح دمج الاثنين نوعا ما. البيئة العميقة هي من ثم مشحونة روحيا بطريقة أساسية. نظرا إلى عدم وجود أي حدود ولترابط كل شيء، فإن إيذاء الطبيعة يؤدي في النهاية إلى إيذاء أنفسنا. لذلك فإن بيئة الأرض ككل تستحق نفس الاعتبار الأخلاقي والسياسي الذي يستحقه البشر. هذا الموقف مفيد لكنه يبدو لي كطريقة لإضفاء الطابع الإنساني على البيئة، أي كنوع مترسب وحسن النية من معيارية التجسيم، المطبقة على العوامل الكوكبية غير البشرية. الإنسانية التعويضية هي موقف ذو وجهين.

على عكس هذا الموقف، ولكن أيضا بناء على بعض افتراضاته، أود أن أقترح نوعا مجددا من السبينوزية (Citton and Lordon, 2008). أرى الأحادية السبينوزية، وأشكال النقد الراديكالية الأساسية التي ترتكز عليها، كحركة ديموقراطية تشجع نوعا من النزعة السلمية الأنطولوجية. إن مساواة الأنواع في عالم ما بعد المركزية البشرية تحثنا على التشكيك في العنف والتفكير الهرمي الناجم عن الغطرسة البشرية وافتراض الاستثناء الإنساني الإعلائي. برأيي، تؤكد العلائقية الأحادية على الجانب الأكثر تعاطفا في الذاتية. يتيح لنا النهج السبينوزي، الذي تُعاد قراءته باستخدام دولوز وغاتاري، تجاوز مخاطر التفكير الثنائي ومعالجة المسألة البيئية بكل تعقيدها. يقترح المذهب الأحادي المعاصر فكرة المادة الحيوية والمنظمة ذاتيا، كما رأينا في الفصل السابق، بالإضافة إلى

تعريف غير إنساني للحياة على أنها زوي، أو قوة ديناميكية وتوليدية. إنها عبارة عن «تجسيد العقل وتعقيل الجسم» (Marks, 1998).

ويشير دولوز أيضا إلى هذه الطاقة الحيوية باعتبارها الحيوان العظيم، «الآلة» الكونية، ليس بأي معنى ميكانيكي أو نفعي، ولكن من أجل تجنب أي إشارة إلى الجبرية البيولوجية من جهة، والإفراط في الفردية من جهة أخرى. يستخدم دولوز وغواتاري (1987) أيضا مصطلح «الفوضى» للإشارة إلى «هدير» الطاقة الكونية الذي يفضل معظمنا تجاهله. لكنهما حريصان على الإشارة إلى أن الفوضى ليست فوضوية، ولكنها تحتوي على الامتداد اللانهائي لجميع القوى الواقعية. هذه الإمكانات حقيقية بقدر ما تدعو إلى تحقيقها من خلال الممارسات العملية والمستدامة. لتمييز هذا الارتباط الوثيق بين الواقعي والحقيقي، يلجآن إلى الأدب ويستعيران من جيمس جويس (James Joyce) مصطلح «الفوضى الكونية» chaosmos الجديد الذي يدمج فيه «الفوضى» و«الكون» للتعبير عن مصدر الطاقة الأبدية.

ها هو موضوع اللغة والتصوير يعود في هذا الاختيار المبهم ظاهريا إلى المصطلحات. إن ما أجده يستحق الثناء من جانب معلمي النظرية النقدية هو مدى استعدادهم لتحمل مخاطر السخرية من خلال القيام بالتجارب اللغوية التي تصدم العادات الراسخة وتثير عمدا ردود الفعل الخيالية والعاطفية. الهدف من النظرية النقدية هو زعزعة الرأي العام (doxa)، وليس تأكيده. على الرغم من أن هذا النهج قد قوبل بعداء في الأوساط الأكاديمية (كما سنرى في الفصل الرابع)، فإنني أراه بمنزلة لفتة إلى المخاطرة السخية والمتعمدة، ومن ثم كبيان مؤيد للحرية الأكاديمية.

ومن ثم، فإنني أجرب أشكالا بديلة خاصة بي، بدءا من الذاتية البدوية إلى الشخصيات المفاهيمية الأخرى التي تساعدني في التنقل عبر المياه العاصفة في مأزق ما بعد المركزية البشرية. فكرتي البدوية، كونها مادية بشكل حاد، تدافع عن فكرة الذات ما بعد الفردية، والتي تتميز ببنية أحادية وعلائقية. ومع ذلك، فهي ليست غير متمايزة من حيث الإحداثيات الاجتماعية للطبقة والجنس والتوجه الجنسي والإثنية والعرق. الذاتية البدوية هي الفرع الاجتماعي لنظرية التعقيد.

كيف يؤثر ذلك على تحولنا - نحو - الأرض؟ في الواقع، نحن في منتصف الطريق لذلك. دعونا نستأنف الحجة من فكرة ذات ما بعد الإنسان. قد تتذكر أن إعادة تكوين فكرة جديدة مفهرسة سلبا عن «الإنسان» باعتباره نوعا مهددا بالانقراض، إلى جانب الفئات الأخرى غير البشرية، يُحتفَى بها حاليا من قبل التابعين للحركة الإنسانية الجديدة ما بعد المركزية البشرية في جميع المجالات، من الناشطين في حقوق الحيوان إلى النسوية البيئية. يأخذون الأزمة البيئية دليلا على الحاجة إلى إعادة قيم الحركة الإنسانية الكونية. ليس لديّ أي احتجاج حقيقي على الطموح الأخلاقي الذي يدفع هذه العملية، بل أشاركه الشوق الأخلاقي نفسه. وعلى رغم ذلك، فإنني أشعر بقلق بالغ إزاء الحدود المترتبة عن إعادة إنعاش الحركة الإنسانية من دون التفكير بذلك جيدا، لمجرد اعتبارها العامل الملزم لهذه الفكرة المفترضة بشكل رجعي عن الرابطة الشاملة للإنسان. أريد أن أؤكد أنه يجب عدم السماح لإدراكنا بإعادة بناء «مفهرس سلبيا» لشيء نسميه «الإنسانية» أن يمسح أو يزيل كل فروق القوى التي لاتزال سارية ومفعَّلة من خلال محاور استغلال الجنس والعرق والكائن، بينما يجري تعديلها من قبل آلة رأسمالية الهندسة الوراثية المتقدمة. تحتاج النظرية النقدية إلى التفكير في وقت واحد في تعتيم الاختلافات النوعية وإعادة تأكيدها كأشكال جديدة للاقتصاد السياسي الحيوي، مع أنماط مألوفة من الاستبعاد والسيطرة. على سبيل المثال، في تحليله للقيود المزدوجة لكل من الحركة الإنسانية الكلاسيكية والنظرية الماركسية ونظرية ما بعد الاستعمار، يطرح ديبش تشاكرابارتي سؤالا مهما للغاية: إن نظرنا إلى الفرق في البصمة الكربونية بين الدول الغنية والفقيرة، فهل من العدل حقا التحدث عن أزمة تغير المناخ باعتبارها مصدر قلق «إنساني» مشترك؟ بل سأتعدى ذلك وأتساءل: أليس من المجازفة قبول بناء تشكيل سلبي للإنسانية كفئة تمتد إلى جميع البشر، بغض النظر عن جميع الاختلافات الأخرى؟ هذه الاختلافات موجودة ولازالت ذات أهمية، فماذا نصنع منها؟ يشير التحول - نحو - الأرض إلى علاقة كوكبية مختلفة نوعيا.

تعيدنا مسألة الاختلافات إلى السلطة وإلى سياسة المواقع وضرورة وجود نظرية أخلاقية - سياسية للذاتية، أو بالتحديد، ماذا نقصد بـ «نحن» المشيرة إلى هذه

البشرية الشاملة المرتبطة بالخوف من تهديد مشترك؟ يقول تشاكراباراتي بوضوح: «قد لا تكون الأنواع إلا مصطلحاً لتاريخ كوني جديد ناشئ للبشر يضيء في اللحظة التي يلوح فيها خطر تغير المناخ» (2009: 222). نتيجة لذلك، أود أن أزعم أن المنظّرين النقديين يحتاجون إلى الإشارة بوضوح وحدة إلى مقاومتهم لتحييد الاختلاف الناجم عن المادية الضارة والتنقل المغامر للرأسمالية المتقدمة.

إن الطريق الأكثر مساواة، والذي يتمحور حول زوي، يتطلب قدرا ضئيلا من النوايا الحسنة من جانب الحزب المهيمن، في هذه الحالة الأنثروبوس نفسه، تجاه الآخرين من غير البشر. أنا أدرك بالطبع أن هذا ليس طلبا سهلا. إن تحول ما بعد المركزية البشرية بعيدا عن العلاقات الهرمية التي ميزت «الإنسان» يتطلب شكلا من أشكال التغريب وإعادة تموضع جذري للذات. أفضل طريقة لتحقيق ذلك هي من خلال إستراتيجية التغريب (defamiliarization) أو الابتعاد النقدي عن الرؤية السائدة للذات. ينطوي فك تحديد الهوية على فقدان عادات التفكير والتصوير المألوفة من أجل تمهيد الطريق للبدائل الإبداعية. وقد أطلق عليها دولوز اسم «إزالة الحدود» النشطة. كما قدمت نظريات العرق وما بعد الاستعمار إسهامات مهمة في المنهجية والإستراتيجية السياسية للتغريب (Gilroy, 2005). لقد دافعت عن هذه الطريقة كمحاولة لفك تحديد الهوية من القيم المعروفة والمعيارية، مثل المؤسسات والتصويرات السائدة للأنوثة والذكورة، من أجل نقل الفارق الجنسي نحو عملية التحول - نحو - الأقليات (Braidotti, 1994, 2011a). وعلى المنوال نفسه تجادل المفكرات النسويات السبينوزيات مثل مويرا غاتنز وجينيفيف لويد (Moira Gatens, GenevieveLloyd, 1999) بأن التغييرات المتضمنة اجتماعيا وذات الأسس التاريخية تتطلب نقلة نوعية في «تصوراتنا الجماعية»، أو رغبة مشتركة في التغيير. إن الإطار المرجعي المفاهيمي الذي اعتمدته لفك تحديد الهوية هو المذهب الأحادي. وهو ينطوي على تدفقات للصيرورة، مفتوحة، ومتداخلة، ومتعددة الجنس، وعابرة للأنواع، من خلال التفاعل مع العديد من الآخرين. إن ذات ما بعد الإنسان التي تُشكَّل بهذا الشكل تتجاوز حدود كل من المركزية البشرية والإنسانية التعويضية، لاكتساب بُعد كوكبي.

ما بعد الإنسان كالتحول - نحو - الآلة

تعد مسألة التكنولوجيا أمرا أساسيا في مأزق ما بعد المركزية البشرية، وقد أشرت إليها بالفعل عدة مرات في الأقسام السابقة. تحولت العلاقة بين الإنسان والآخر التكنولوجي في السياق المعاصر، لتصل إلى درجات غير مسبوقة من الحميمية والتطفل. إن مأزق ما بعد الحركة الإنسانية يدفع بإزاحة خطوط ترسيم الحدود بين الاختلافات الهيكلية، أو الفئات الأنطولوجية، على سبيل المثال بين العضوي وغير العضوي، المولود والمصنع، اللحم والمعدن، الدوائر الإلكترونية والنظم العصبية العضوية.

كما هو حال العلاقات بين الإنسان والحيوان، فإن هذه الخطوة تتجاوز الاستعارة. فالوظيفة المجازية أو التماثلية التي اضطلعت بها الآلات في زمن الحداثة، كأداة ذات مركزية بشرية تقلد القدرات البشرية المجسدة، تُستبدَل اليوم باقتصاد سياسي أكثر تعقيدا يربط الأجسام بالآلات بشكل أكثر حميمية، من خلال المحاكاة والتعديل المتبادل. كما جادل أندرياس هيسن (Andreas Huyssen, 1986)، في العصر الإلكتروني تمارس الأسلاك والدوائر نوعا من الإغراء يختلف عن المكابس ومحركات الطحن في الآلات الصناعية. الآلات الإلكترونية، من هذه الزاوية، غير مهمة: فهي صناديق بلاستيكية وأسلاك معدنية تنقل المعلومات ولا «تمثل» أي شيء، لكنها تحمل تعليمات واضحة ويمكنها إعادة إنتاج أنماط واضحة للمعلومات. إن الدافع الرئيس للإغواء الإلكتروني المكروي هو في الواقع عصبي، حيث إنه يبرز اندماج الوعي الإنساني بالشبكة الإلكترونية العامة. تعمل تقنيات المعلومات والاتصالات المعاصرة على تخريج وتقليد النظام العصبي البشري إلكترونيا. أدى هذا إلى حدوث تحول في مجال إدراكنا: استُبدِلت أنماط التصوير المرئية بأنماط حسية عصبية من المحاكاة. على حد تعبير باتريشيا كلاو (Patricia Clough)، فقد أصبحنا أجسادا «مُتَوَسَّطة بيولوجيا» (2008: 3).

لذلك يمكننا أن نبدأ بأمان من افتراض أن السايبورغات هي التكوينات الاجتماعية والثقافية السائدة التي تنشط في جميع أنحاء النسيج الاجتماعي، مع العديد من الآثار الاقتصادية والسياسية. تحول رجل فيتروفيا إلى سايبورغ (انظر الشكل 4-2). اسمحوا لي بأن أؤكد هذا التصريح بإضافة أنه يمكن القول إن جميع



الشكل (4-2): فيكتور هابيك، Victor Habbick (Maninblack)
آلة على طراز الرجل الفيتروفي ليوناردو. المصدر: Clivia – Pixmac

التقنيات لها تأثير بيولوجي سياسي قوي في الذات المتجسدة التي تتقاطع معها. ومن ثم لا تشمل السايبورغات فقط الأجساد ذات التكنولوجيا الفائقة أو الطيارين المقاتلين أو الرياضيين أو نجوم السينما، ولكن أيضا الجماهير المجهولة من البروليتاريا الرقمية ذات الدخل المحدود والتي تغذي الاقتصاد العالمي الذي تحركه التكنولوجيا من دون الوصول إليه بنفسها على الإطلاق (Braidotti, 2006). سأعود إلى هذا الاقتصاد السياسي القاسي في الفصل التالي.

ما أريد قوله الآن هو أن الوساطة التكنولوجية أمر أساسي لرؤية جديدة لذاتية ما بعد الإنسان، وأنها توفر الأساس لمطالب أخلاقية جديدة. إن فكرة ما بعد الإنسان عن الذات المجسدة والممتدة والعلائقية تقيد الضجيج التكنولوجي

من خلال أخلاقيات تحولات مستدامة. ينادي هذا الموقف الرصين بمقاومة كل من الجاذبية المميتة للحنين إلى الماضي وخيال اليوتوبيات العابرة للإنسانية واليوتوبيات التقنية الأخرى. كما أنه يقارن حوار «الرغبة في أن تكون متصلا» مع حس راديكالي أكثر لمادية «الفخر بأن نكون جسدا» (Sobchack, 2004). يسمح لنا التركيز على المحايثة باحترام رابطة الاعتماد المتبادل بين الأجساد والآخرين التكنولوجيين، مع تجنب احتقار الجسد والخيال العابر للإنسانية عن الهروب من المادية المحدودة للنفس المجسدة. كما سنرى في الفصل التالي، ستثار مسألة الموت والفناء بالضرورة.

أريد أن أجادل من أجل رؤية حيوية للآخر المُتَوَسَّط بيولوجيا. هذه الحيوية الآلية لا تختص بالجبرية تماما، أو الهدف الداخلي أو النهائية، بل تتعلق بالصيرورة والتغيير. تقدم هذه الرؤية عملية يطلق عليها دولوز وغاتاري «التحول - نحو - الآلة»، مستوحاة من «الآلات العزباء» السريالية، التي تعني وجود علاقة لعوب وممتعة مع التكنولوجيا لا تستند إلى الوظيفية. بالنسبة إلى دولوز يرتبط هذا بمشروع تحرير التجسيد البشري من الفهرسة الخاصة بالإنتاجية الاجتماعية ليصبح «جسدا من دون أعضاء»، أي دون كفاءة منظمة. هذا ليس انتفاضة حسية فوضوية بل هو برنامج مدروس بعناية يسعى إلى تحقيق هدفين: أولا، يحاول إعادة التفكير في أجسادنا كجزء من استمرارية الطبيعة والثقافة من حيث هياكلها العميقة. ثانيا، يضيف بُعدا سياسيا عن طريق وضع إطار لإعادة تكوين المادية الجسدية في اتجاهات متناقضة تماما مع الكفاءة الزائفة والانتهازية القاسية للرأسمالية المتقدمة. الآلات المعاصرة ليست استعارات، إنها محركات أو أجهزة تجمع القوى والطاقات وتعالجها، لتسهل العلاقات المتبادلة والتوصيلات والتجمعات المتعددة. وهي ترمز إلى العلائقية الراديكالية والبهجة وكذلك إلى الإنتاجية.

يشير «التحول - نحو - الآلة» بمعناه المحدد هذا إلى القوى العلائقية لذات ما عادت تُدرَج في إطار ثنائي، ويساعد على تحقيقها كذلك، ذات تحمل رابطا متميزا مع آخرين متعددين، وتندمج مع بيئة كوكبية مُتَوَسَّطة تقنيا. إن دمج الإنسان بالتكنولوجيا يؤدي إلى مركب جديد مستعرض، وهو نوع جديد من الوحدة

الإيكوسوفية (eco-sophical)(*)، لا يختلف عن العلاقة التكافلية بين الحيوان وموطنه الكوكبي. ليس هذا هو الانصهار الكلي الذي اتهم هيغل سبينوزا به، بل بالأحرى هو العلاقات العرضية الراديكالية التي تولد أنماطا جديدة من الذاتية، والتي تخضع لفحص من أخلاقيات القوى. إنها تحافظ على أخلاقيات حيوية من الاعتماد المتبادل بين الأنواع. إنها بيئة معممة، تُعرف أيضا باسم إيكوسوفي، والتي تهدف إلى عبور الطبقات المتعددة للذات بشكل مستعرض، من الداخلية إلى الخارجية وكل شيء بينهما.

هذه العملية هي ما أعنيه بـ «ما بعد الإنسانية في مرحلة ما بعد المركزية البشرية»، والتي أدافع عنها في هذا الكتاب. وتنطوي على انفصال جذري عن مفاهيم مثل العقلانية الأخلاقية، والهوية الوحدوية، والوعي الإعلائي أو القيم الأخلاقية الفطرية والكونية. ينصب التركيز كليا على الهياكل العلائقية المحايدة معياريا لكل من تشكيل الذات والعلاقات الأخلاقية الممكنة. إن وضع أطر عمل معيارية جديدة لذات ما بعد الإنسان هو محور تجارب الكثافة الجماعية التي لا تستهدف الربح، أي التجارب فيما يمكننا فعلا أن نتحول نحوه. إنها ممارسة عملية (praxis) (مشروع مشترك ثابت)، وليست دوكسا (معتقدات المنطق السليم). يجسّد مفهومي الخاص بالذات البدوية هذا النهج الذي يجمع بين الذاتية غير الوحدوية والمساءلة الأخلاقية من خلال إبراز الدور الأنطولوجي الذي تمارسه العلائقية.

وفقا لفيليكس غاتاري فإن مأزق ما بعد الإنسان يستدعي وجود بيئة اجتماعية افتراضية جديدة، تشمل الأبعاد الاجتماعية والسياسية والأخلاقية والجمالية، والروابط العرضية بينهم. لتوضيح هذه الرؤية يقترح غاتاري ثلاث بيئات أساسية: البيئة، والعلاقة الاجتماعية، والنفس. والأهم من ذلك أنه يؤكد الحاجة إلى إنشاء خطوط مستعرضة عبر هذه الخطوط الثلاثة. هذا التوضيح مهم، وسأربطه بالتذكير النظري الذي أصدرته سابقا، وهو أننا نحتاج إلى ممارسة التغريب كوسيلة حاسمة في نظرية النقد لما بعد الإنسان وإلى تعلم التفكير بطريقة مختلفة.

من الأهمية بمكان، على سبيل المثال، رؤية الترابط بين تأثير الدفيئة ووضع المرأة والعنصرية وكره الأجانب والاستهلاك المحموم. يجب ألا نتوقف عند أي أجزاء

(*) إيكوسوفي (eco-sophy): مصطلح منحوت من «ecological philosophy»، أي الفلسفة البيئية، وقد صاغه كل من غاتاري ونايس. [المحرر].

مجزأة من هذه الحقائق، بل علينا تتبع الروابط المستعرضة المتبادلة فيما بينها. إن الذات متعددة الأصوات أنطولوجيا. وترتكز على مستوى من الاتساق يشمل الواقع الحاصل بالفعل، «أقاليم وجودية مؤقلمة»، والواقع الذي لايزال افتراضيا، «أكوان معنوية غير مؤقلمة» (Guattari, 1995: 26). يطالب غاتاري بإعادة التملك الجماعي لإنتاج الذاتية، من خلال فصل «فوضوي كوني» للفئات المختلفة. قد تتذكر أن «الفوضى الكونية» هي كون المرجعية للصيرورة بمعنى تكشف الافتراضيات أو القيم التحويلية. إن الخطوة النوعية إلى الأمام ضرورية إذا أردنا أن ننقذ الذاتية من نظام التسليع الذي يمثل سمة من سمات عصرنا التاريخي، ونتيح لها تجربة الإمكانيات الافتراضية. نحتاج إلى أن نصبح تلك الذوات التي ترغب بشكل فاعل في إعادة اختراع الذاتية كمجموعة من القيم المتحولة، وأن نستخلص بهجتنا من ذلك، وليس من إدامة الأنظمة المألوفة.

يعد عمل هومبرتو ماتورانا وفرانسيسكو فاريلا (Humberto Maturana, Francisco Varela, 1972) مصدرا كبيرا للإلهام في إعادة تصميم هذا النوع من أخلاقيات التحديد المشترك بين النفس والآخر التابعة لما بعد المركزية البشرية المرتبطة بالبيئة والبعيدة عن أفكار كانت. تحل فكرة التكافل محل فكرة المعرفة، كما تحل أخلاقيات الاستدامة محل الفلسفة الأخلاقية للحقوق. ويؤكد هذا من جديد أهمية المنظورات الثابتة والموقعية والمحددة للغاية، ومن ثم المنظورات المسؤولة في حركة أسميها المساواة المتمحورة حول زوي.

في تحليله لـ «الطفرات الوجودية الجماعية» (1995: 2) التي تحدث حاليا، يشير فيليكس غاتاري إلى تمييز فاريلا بين نظم الخلق الذاتي (المنظمة ذاتيا) (autopoietic) ونظم الخلق غير الذاتي (allopoietic). يتعدى غاتاري هذا التمييز الذي طرحه فاريلا فيمد مبدأ الخلق الذاتي (الذي يخصصه فاريلا للكائنات البيولوجية) ليشمل أيضا الآلات أو التقنيات التكنولوجية الأخرى. وفقا لغاتاري فالاسم الآخر للذاتية هو الخلق الذاتي لتفعيل الذاتية، أو التشكيل الذاتي، ويشمل ذلك كلا من الكائنات الحية، والبشر المنظمين ذاتيا، وكذلك المواد غير العضوية، أي الآلات.

يؤسس الخلق الذاتي الآلي عند غاتاري وجود صلة نوعية بين المواد العضوية والمصنوعات التكنولوجية أو الآلية. وهذا يؤدي إلى إعادة تعريف راديكالية

للآلات باعتبارها ذكية وتوليدية. فهي تمتلك إيقاعها الزمني الخاص وتتطور عبر «أجيال»: فهي تحتوي على واقعها ومستقبلها. ومن ثم، فهي تساعد على أشكال التغيير الخاصة بها، ليس فقط تجاه البشر، ولكن أيضا فيما بينها، وتهدف إلى خلق استقرار عالٍ، وهو شرط أساسي للفردية. إن التركيز على التنظيم الذاتي والاستقرار العالي يؤطر مشروع التحول – نحو - الآلة لذات ما بعد الإنسان. إنها تساعدنا على إعادة التفكير في الذاتية المستعرضة بوساطة تكنولوجية مع تجنب الاختزال العلمي. في نقده لخطاب الحيوية البيولوجية التكنولوجية (1997)، يحذرنا أنسيل بيرسون (Ansell Pearson) من الخيال الخبيث لفكرة التطور المعاد تطبيعها بوساطة الرأسمالية التكنولوجية الحيوية المتقدمة. أعتقد أن الهدف من مأزق ما بعد الإنسان هو إعادة النظر في التطور بطريقة غير حتمية ولكن أيضا بأسلوب ما بعد المركزية البشرية. في مقابل الأفكار الكلاسيكية الخطية للتطور (Chardin de Teillard, 1959)، أود التأكيد على المشروع الجماعي للسعي إلى فهم أكثر ملاءمة لتعقيد العوامل التي تشكل ذات ما بعد الإنسان: القرب الجديد من الحيوانات، والبعد الكوكبي، والمستوى العالي للوساطة التكنولوجية. يعني الخلق الذاتي الميكانيكي أن التقنية هي موقع للصيرورة ما بعد المركزية البشرية، أو عتبة لكثير من العوالم الممكنة.

الفكرة الرئيسة هي تقاطع العلاقات لذات ما بعد المركزية البشرية وما بعد الإنسان التي تتبع الروابط العرضية بين خطوط مادية ورمزية، ملموسة وحوارية، للعلاقة أو القوى. تعمل التقاطعية على تحقيق المساواة المتمحورة حول زوي باعتبارها أخلاقا وأيضا وسيلةً لأجل ذاتية بديلة لما بعد الإنسان. الأخلاقيات القائمة على أسبقية العلاقة، على الاعتماد المتبادل، تقدر زوي بحد ذاتها.

أشير أيضا إلى ممارسات التحول – نحو - الآلة باسم «المادية الجديدة الراديكالية» (Braidotti, 1991)، أو «الواقعية المادية» (Fraser et al., 2006). تُدعَم هذه الأفكار من قبل تغيير المفاهيم للهيكل الفكري للمادة نفسها، وتتقاطع معها (De Land a, 2002; Bennet, 2010)، تحت تأثير علم الهندسة الوراثية وتقنيات المعلومات المعاصرة. يركز التحول السبينوزي إلى أنطولوجيا سياسية أحادية على العمليات والسياسة الحيوية ونظريات التطور غير الجبرية. لذلك فإن

التركيز ينصب، من الناحية السياسية، على السياسات الصغيرة للعلاقات، باعتبارها أخلاقيات ما بعد إنسانية تتعقب الروابط العرضية بين خطوط أو قوى مادية ورمزية، ملموسة وحوارية. ينصب التركيز على قوة واستقلالية التأثير واللوجستية لتحقيقه (Massumi, 2002). يعمل التقاطع على تحقيق الأخلاق بناء على أولوية العلاقة والاعتماد المتبادل، والتي تقدر الحياة غير البشرية أو غير الشخصية. هذا ما أسميه سياسة ما بعد الإنسان (Braidotti, 2006).

الاختلاف كمبدأ غير الواحد

دعوني أستعرض إلى أي حد وصلنا في النقاش المعقد الذي سببه زوال الأنثروبوس. أولا، لقد جادلت بأن الرأسمالية المعاصرة «سياسية حيوية» من حيث إنها تهدف إلى السيطرة على كل ما هو حي. لقد تحولت بالفعل إلى شكل من أشكال «القرصنة البيولوجية» (Shiva, 1997)، لأنها تستغل القوى التوليدية للنساء والحيوانات والنباتات والجينات والخلايا. ثانيا، هذا يعني أن الإنسان والآخرين المجسمين يُنقلون في استمرارية متصلة مع الآخرين من غير المجسمين أو الحيوان أو «الأرض». لقد تحول التمييز النوعي الذي فصل الإنسان عن غيره من الكائنات، فأخذ بزعزعة افتراضات الحركة الإنسانية حول ما يشكل الوحدة المرجعية الأساسية لـ «الإنسان». ثالثا، ينتج نهج المركزية البشرية هذا تصنيفا سلبيا للإنسان كنوع مهدد بالخطر مرتبط بالخوف من الانقراض. كما يفرض وحدة جديدة بين الإنسان والأنواع الأخرى، في شكل تمديد تعويضي لقيم وحقوق الحركة الإنسانية لتمتد إلى الآخرين غير البشريين. رابعا، يعزز النظام نفسه أنماطا مألوفة من الاستبعاد والاستغلال والاضطهاد. من أجل تثبيت ادعائي حول مزايا ذات ما بعد الإنسان المستندة إلى العلائقية والترابط العرضي عبر المحاور الكلاسيكية للتمايز، فإن الخطوة التالية من النقاش تحتاج إلى النظر في مسألة الاختلاف. سوف أنظر بشكل نقدي إلى حالة ووظيفة الاختلاف في هذا السياق الجديد لما بعد المركزية البشرية.

كما ذكرت في الفصل السابق فإن أكثر ما يلفت النظر في إعادة التعريف العلمي الحالي لـ «المادة» هو نقل الاختلاف من الثنائيات إلى علم الجذور (rhizomatics)؛ من الجنس/ الجندر أو الطبيعة/ الثقافة إلى عمليات التحصيل الجنسي/ التمييز

العنصري/ الكائني التي تأخذ الحياة نفسها، أو حيوية المادة بوصفها هدفا رئيسا. يولد هذا النظام تشويشا متعمدا للفروق ثنائية التفرع، لا يؤدي في حد ذاته إلى حل أو تحسين اختلافات القوة بل تزيدها بأشكال عدة. بعبارةٍ أخرى فإن الآثار الانتهازية لما بعد المركزية البشرية المتعلقة بالاقتصاد العالمي تولد نزعة كوزموبوليتانية سلبية أو إحساسا بالارتباط التفاعلي عبر البشر من خلال تقديم فكرة «الحياة كفائض» وضعف بشري مشترك.

يجب أن يبدأ الخط السياسي للاستجواب من هذا الموقع الثابت لطرح بعض الأسئلة الأساسية حول الذاتية. على سبيل المثال، تجادل كاثرين هايلز (Katherine Hayles)، «ما علاقة الأجساد المجندرة بمسح التجسيد وما يترتب عن ذلك من دمج الآلة والذكاء البشري في شكل سايبورغ؟» (Hayles, 1999: xii). في سياق مشابه، تتساءل بالسامو (Balsamo)، التي تعتقد أن الأجسام دائما ما تكون محددة بالجنس والعرق (1996: 6)، «عندما ينقسم جسم الإنسان إلى أعضاء أو سوائل أو رموز وراثية، ماذا يحدث للهوية الجندرية؟ عندما يُقسَّم الجسم إلى أجزاء وظيفية ورموز جزيئية، أين يقع الجندر؟» دعونا نثق في النساء والمثليين والمثليات والقوى البديلة الأخرى، مع «أجسادهم الراشحة» تاريخيا (Grosz, 1994) وحقوقهم الإنسانية غير الكاملة، لإعادة تأكيد القوى وكذلك لتعزيز إمكانات كائن ما بعد الإنسان التوليدية.

لقد أكدت الهندسة الوراثية والتقنيات الحيوية على إحداث خلع مفاهيمي نوعي في التصنيف المعاصر للذوات المجسدة. كما أوضحت سابقا، تُختزَل الأجساد إلى ركيزتها المعلوماتية من حيث المادية والقدرة الحيوية. هذا يعني أن علامات تنظيم الاختلافات وتوزيعها موجودة الآن في حالات دقيقة من المادية الحيوية، مثل خلايا الكائنات الحية والرموز الوراثية لأنواع بأكملها. لقد قطعنا شوطا طويلا بعيدا عن النظام الإجمالي الذي اعتاد تحديد الاختلاف على أساس الاختلافات التشريحية المرئية بين الجنسين التجريبيين والأعراق والأنواع. لقد انتقلنا من القوة الحيوية التي يشير إليها فوكو عن طريق التشريح المقارن إلى مجتمع قائم على حوكمة قوة زوي الجزيئية اليوم. كما تحولنا من المجتمعات التأديبية إلى المجتمعات المسيطرة، من الاقتصاد السياسي للبانوبتيكون (Panopticon) إلى

معلوماتية الهيمنة (Haraway, 1990, 1992, 2003). ومع ذلك فإن مسألة الاختلاف وتفاوت القوة لاتزال مركزية كما كانت دائما.

هذا المشهد السياسي لما بعد الإنسان ليس بالضرورة أكثر مساواة أو أقل عنصرية وتحيزا للمغايرة الجنسية في التزامه بالتمسك، على سبيل المثال، بأدوار الجنسين والقيم الأسرية المحافظة، وإن كان ذلك يصور – في حالة أفلام هوليوود الشهيرة مثل أفاتار (Avatar, 2009) – في الفضاء ومخلوقاته. إن قوة الثقافة التقنية المعاصرة في زعزعة استقرار محاور الاختلاف الفئوية تؤدي إلى تفاقم علاقات القوة وتوصيلها إلى قمم جديدة لسلطة الموت، كما سنرى في الفصل التالي. كما أنها تنتج بعض النزعات المضللة مثل الإعلائية التقنية التي تبرز، بالإضافة إلى نوع من الفردية الليبرالية الموجهة نحو المستهلك، باعتبارها واحدة من سمات التخيل الاجتماعي للرأسمالية العالمية.

ما عواقب حقيقة أن الأجهزة التكنولوجية لم يعد ينظر إليها باعتبارها جنسا أو عنصرا أو كائنا، بل أصبحت محايدة كأشكال من الخلط والتهجين والربط البيني، وتحول العبور الجنسي إلى أصناف شائعة لما بعد الإنسان؟ إذا كانت الآلة ذاتية التنظيم وعابرة جنسيا، يجب نقل جسم الإنسان العضوي القديم إلى مكان آخر. ولأنني واعية لتحذير ليوتارد (Lyotard) بشأن الاقتصاد السياسي للرأسمالية المتقدمة، أعتقد أنه لا ينبغي لنا أن نثق في التأثيرات المشوشة وحالات اللامبالاة التي يولدها. مهما كان مغريا، يجب ألا نفترض أن ذوات ما بعد الإنسان المجسدة تتجاوز الاختلاف الجنسي أو العنصري. فلاتزال سياسات التصوير ومن ثم موقع الاختلافات الجنسية والعنصرية والكائنية قائمة، على رغم أنها تغيرت بشكل كبير (Bukatman, 1993). في السياق الإلكتروني، كما رأينا سابقا، لا تُعتبر النقطة المرجعية المُتَوَسَّطة تكنولوجيا متمثلة بما هو عضوي/ غير عضوي، ذكر/ أنثى، أو أبيض بشكل خاص. الرأسمالية المتقدمة هي نظام ما بعد جندري قادر على استيعاب درجة عالية من الزنمردة (الأندروجينية androgyny) وتشويش كبير للفجوة الفئوية بين الجنسين. كما أنه نظام ما بعد عنصري لم يعد يصنف الناس وثقافاتهم على أساس صبغتهم (Gilroy, 2000)، لكنه لايزال عنصريا بشكل عميق. يمكن أن تساعدنا نظرية قوية للذاتية ما بعد

الإنسانية على إعادة صياغة هذه العمليات، من الناحية النظرية والسياسية، ليس فقط كأدوات تحليلية، ولكن أيضا كأسباب بديلة لتشكيلات الذات.

تغيرت الاختلافات الجنسية والعنصرية والكائنية، من كونها علامات حدودية قاطعة في ظل الحركة الإنسانية، إلى اختلافات غير متماسكة تعمل كقوى تؤدي إلى وضع أنماط بديلة للذاتية المستعرضة، والتي لا تتجاوز الجنس والعرق فقط، بل تتجاوز الإنسان نفسه. تعمل الفلسفة الإيكولوجية لما بعد الإنسان، كما أرى، كمحاولة لإعادة التفكير بشكل مادي في الشبكة المعقدة من العلاقات المتبادلة التي تميز علاقة الذوات المعاصرة ببيئاتها المتعددة، الطبيعية والاجتماعية والنفسية، كما يشير غاتاري. الأهم من ذلك، من أجل صحة الحجة الحالية، فهي لا تلغي عمليات التمييز الجنسي والعرقي والكائني التي وفرت دعائم الحكم السياسي الحيوي، بل تعيد تشكيلها بشكل كبير.

فيما يتعلق بالسياسة النسوية هذا يعني أننا بحاجة إلى إعادة التفكير في النشاط الجنسي بعيدا عن الجندر، بدءا من العودة الحيوية إلى الأشكال المتعددة، وفقا لما قاله فرويد، والبنية «المنحرفة» (بمعنى اللعوب وغير التكاثرية) للنشاط الجنسي البشري. نحتاج أيضا إلى إعادة تقييم القوى التوليفية للتجسيد الأنثوي. في هذه الرؤية يعد الجندر مجرد آلية محددة تاريخيا لالتقاط الإمكانيات المتعددة للجسد، بما في ذلك قدراته التكاثرية أو الإنجابية. أن يُحوَّل إلى المصفوفة الأساسية للسلطة عبر التاريخ، على النحو الذي اقترحته نظرية أحرار الجنس (queer theory) في التقاليد البنيوية اللغوية والاجتماعية (Butler, 1991)، هو ببساطة خطأ مفاهيمي. من وجهة نظر الاقتصاد السياسي الأحادي لما بعد الإنسان، لا تعتبر القوة من الأمور الثابتة، بل هي عبارة عن تدفق استراتيجي معقد للآثار التي تتطلب سياسة تدخلية براغماتية والبحث عن بدائل مستدامة (Braidotti, 2006). بمعنى آخر، نحتاج إلى تجربة المقاومة والكثافة من أجل معرفة ما يمكن أن تفعله أجساد ما بعد الإنسان. نظرا إلى أن النظام الجندري يحد من تعقيد النشاط الجنسي للإنسان في جهاز ثنائي يفضل التكوينات العائلية المغايرة جنسيا ويسرق حرفيا جميع الأجساد الأخرى الممكنة منا، لم نعد نعرف ما الذي يمكن أن تفعله الأجساد الجنسية. لذلك نحتاج إلى إعادة اكتشاف مفهوم التعقيد الجنسي الذي يميز الحياة الجنسية في أشكالها

البشرية وما بعد الإنسانية. يوضح نهج ما بعد المركزية البشرية أن المادة الجسدية في الإنسان، كما هو الحال في الأنواع الأخرى، هي دائما محددة بالجنس ومن ثم متمايزة جنسيا على طول محاور التعدد وعدم التجانس.

لقد جادلت بأن الواقعية المادية أو النسوية الحيوية ما بعد الإنسانية، التي تعتمد على الأنطولوجيا السياسية الأحادية الديناميكية، تحول التركيز بعيدا عن التمييز بين الجنس/ الجندر، مما يركز أساسا على النشاط الجنسي كعملية. وتبعيا، يعني هذا أن النشاط الجنسي يمثل قوة أو عنصرا مؤسسا، قادرا على إلغاء تحديد الهوية والمؤسسات الجندرية (Braidotti, 1994). بالإضافة إلى فكرة الجسد باعتباره تجميعا غير مادي معقدا للافتراضيات، يفرض هذا النهج الأولوية الأنطولوجية للاختلاف وقوته القادرة على التحول الذاتي. على سبيل المثال، تجادل كلير كولبروك (2000) بأن الاختلاف الجنسي لا يمثل مشكلةَ تحتاج إلى حل بل موقعا إنتاجيا نبدأ منه. تشير باتريشيا ماك كورماك (Patricia MacCormack, 2008) بالمثل إلى الحاجة إلى العودة إلى النشاط الجنسي باعتباره قوة داخلية متعددة الأشكال ومعقدة، وإلى فك ارتباطها مع كل من قضايا الهوية وجميع المعارضات الثنائية. تبحث النسويات ما بعد الإنسانيات عن التخريب ليس في تشكيلات الهوية المضادة، ولكن في الخلع النقي للهويات عبر تحريف الأنماط الموحدة للتفاعل الجنسي والعنصري والكائني.

ومع ذلك، لا ترقى هذه التجارب بما يمكن أن تفعله الأجساد الجنسية إلى القول بأن الاختلافات في المجال الاجتماعي لم تعد مهمة أو أن علاقات القوة التقليدية قد تحسنت بالفعل. على العكس من ذلك، فعلى المستوى العالمي، تعد الأشكال المتطرفة للاختلاف الجنسي المستقطب أقوى من أي وقت مضى. وتُسقَط على العلاقات الجغرافية السياسية، ما يخلق رؤى مجندرة متحاربة لـ «صدام الحضارات» والذي يُزعم أنه مبني على حقوق النساء وحقوق المثليين جنسيا، كما ذكرت في الفصل السابق. هذه التجليات الرجعية للثنائيات الجندرية ليست سوى جزء من الصورة.

تشير الصورة الأوسع إلى أن خلع النظام السابق لتمييز الاختلافات يجعل من الضروري للغاية إعادة تأكيد مفهوم الاختلاف على أنه مركزي وغير ماهوي

في الوقت ذاته. لقد أكدت الاختلاف على أنه أساسي لمبدأ غير الواحد، بمعنى التمايز (Braidotti, 2002)، باعتباره مؤسسا لذات ما بعد الإنسان وللأشكال العديدة التي تطابقه من المساءلة الأخلاقية لما بعد المركزية البشرية. برأيي، فإن أخلاقيات ما بعد الإنسان تحثنا على تحمل مبدأ «غير الواحد» في الهياكل المتعمقة لذاتيتنا من خلال الاعتراف بالعلاقات التي تربطنا بـ «الآخرين» المتعددين في شبكة حيوية من العلاقات المتبادلة المعقدة. هذا المبدأ الأخلاقي يكسر خيال الوحدة والشمولية والواحدية، ولكن أيضا السرديات الرئيسة للخسارة البدائية والافتقار غير القابل للتعويض والانفصال الذي لا يمكن إصلاحه. ما أريد تأكيده بدلا من ذلك، بطريقة أكثر إيجابية، هو أولوية العلاقة والوعي بأن المرء هو تأثير التدفقات التي لا يمكن كبتها من اللقاءات والتفاعلات والعاطفة والرغبة، وهو أمر غير مسؤول عنه.

هذه التجربة الداعية إلى التواضع لمبدأ «غير الواحد»، والتي هي مكونة للذات غير الوحدوية، تثبت الذات في رابطة أخلاقية مع التغيير، مع الآخرين المتعددين والخارجيين الذين يشكلون ذلك الكيان الذي، بدافع الكسل والعادة، نسميه «النفس». تشدد النظرية السياسية البدوية الحيوية لما بعد الإنسان على الجوانب الإنتاجية لحالة «غير الواحد»، وهذا يعني فكرة عامة عن التعقيد. في البداية، هناك دائما علاقة حاصلة مع كيان عاطفي تفاعلي يتمتع بلحم ذكي وعقل متجسد: العلائقية الأنطولوجية. تعمل السياسات المادية لاختلافات ما بعد الإنسان على صيرورات محتملة تستدعي تحقيقها. تُفعَّل من خلال الممارسات الجماعية والمجتمعية، وهي ضرورية لدعم عملية إعادة تشكيل الأشخاص المفقودين تشكيلا غير أحادي لكنه مسؤول. هذا هو الـ «نحن» الذي يحفَز ويتحقق من خلال إنشاء إنسانية عمومية جديدة من خلال ما بعد المركزية البشرية. إنها تعبر عن البعد الإيجابي والأخلاقي للتحول - نحو - ما بعد الإنسان باعتباره إشارة إلى التشكيل الذاتي الجماعي. إنها تحقق مجتمعا لا يرتبط سلبيا عبر ضعف مشترك، أو بالذنب بسبب العنف المجتمعي للأجداد، أو بكآبة الديون الأنطولوجية غير القابلة للدفع، ولكن بدلا من ذلك بالاعتراف الوجداني بترابطها مع العديد من الآخرين، أغلبيتهم ممن هم بكل بساطة، في عصر الأنثروبوسين، غير مجسمين.

الخلاصة

لقد سعيت في هذا الفصل إلى تحقيق هدف مزدوج: قدمت إجابة عن سؤال حول ما يمكن أن يكون عليه ما بعد الإنسان في منظور ما بعد المركزية البشرية، وناقشت لمصلحة قضية نظرية ما بعد الإنسان التي تأخذ الذاتية في قيد الاعتبار.

تنشأ أخطر المشكلات السياسية في نظرية ما بعد المركزية البشرية من التحالف الفعال لرأسمالية الهندسة الوراثية مع الفردية، كتعريف للذات متبقٍّ من الحركة الإنسانية. وجهة نظري لفكر ما بعد الإنسان هي مناهضة للفردية بشكل عميق، وتتألف من العمل داخل بطن الوحش، ومقاومة أسطورة العضوية والانسجام الكلي، ولكن أيضا الانتهازية الرأسمالية. تضطلع كاثرين هايلز (1999: 286) بتدخل قوي على أجساد ما بعد الإنسان المعاصرة:

> لكن ما بعد الإنسان لا يعني حقا نهاية الإنسانية. إنه يشير بدلا من ذلك إلى نهاية مفهوم معين للإنسان [...]. المميت هنا ليس ما بعد الإنسان في حد ذاته بل تطعيم ما بعد الإنسان في نظرة إنسانية ليبرالية للنفس [...] كونه يقع داخل جدلية النمط/العشوائية ويرتكز على الواقعية المجسدة بدلا من المعلومات غير المجسّمة، يقدم ما بعد الإنسان موارد لإعادة التفكير في التعبير البشري عن طريق الآلات الذكية.

تهاجم هايلز الفكرة الكلاسيكية للحركة الإنسانية القائلة بأن الذاتية يجب أن تتزامن مع الوكالة الواعية، بطريقة تتجنب بعض أخطاء ماضي الحركة الإنسانية، ولا سيما الرؤية الليبرالية لذات مستقلة يتمثل «مصيرها الواضح في الهيمنة على الطبيعة والسيطرة عليها» (Hayles, 1999: 288).

إن أحد مخاطر «الضجيج» الذي يحيط بآلات الجسد الخاصة بما بعد المركزية البشرية هو في الواقع إعادة خلق النواة الصلبة، والرؤية الموحدة للذات، تحت غطاء التفتت التعددي. إننا نواجه خطر إعادة تأكيد الإعلائية عبر التأمل التكنولوجي واقتراح روح ماكينية كونية جديدة. في لغة النظرية النقدية ما بعد الإنسانية، قد ينتج عن هذا خداع التعدد الكمي، والذي لا يستلزم أي تحولات نوعية. لتجنب هذا المأزق، الذي يتلاءم مع نشوة الليبرالية الجديدة، ومن أجل تفعيل التحولات النوعية بدلا من ذلك، نحتاج إلى أن نكون بعيدين في الوقت ذاته عن التجسيد

المفرط وأوهام الهروب عبر الإنسانية، ومن المفاهيم المركزية للفردية الليبرالية التي أعيدت ماهيتها. أقترح إعادة إدراج الأجساد ما بعد الإنسانية في علائقية راديكالية، بما في ذلك شبكات علاقات القوة على المستويات الاجتماعية والنفسية والإيكولوجية والبيولوجية الدقيقة أو الخلوية. إن ما بعد المركزية البشرية لعلمنا وأزمنتنا المعولمة والمتوسطة تكنولوجيا يجعل من الضروري العمل من أجل «ديموقراطية تكنولوجية علمية جديدة» (Haraway, 1997: 95).

إن مكانة وموقع الحركة الإنسانية، التي كانت موضوع الفصل السابق، هي محور هذا النقاش حول ما بعد المركزية البشرية. أميل إلى مقاومة الحيادية السياسية لمنظري النظريات النقدية والاجتماعية والعلمية الذين يدعمون شكلا تحليليا لما بعد المركزية البشرية ويتجنبون أو يرفضون مسألة الذاتية. أؤكد أن ذات ما بعد المركزية البشرية ترتكز أيضا على المشروع المناهض للحركة الإنسانية، مما يعني أنني أريد أن أبقي على مسافة متساوية من كل من افتراضات الحركة الإنسانية للقيمة الكونية للذات الأحادية والأشكال المتطرفة للحركة الإنسانية التي يحركها العلم والتي تستبعد تماما الحاجة إلى ذات.

يحتاج المرء على الأقل إلى موقف ذاتي بشكل ما: لا ينبغي أن يكون هذا إما وحدويا أو مركزيا بشريا حصريا، ولكن يجب أن يكون موقعا للمساءلة السياسية والأخلاقية، وللخيال الجماعي والتطلعات المشتركة. إن التحقيقات الفلسفية عن طرق بديلة لتفسير الطبيعة المضمنة والمجسمة للذات لها صلة بتطوير طريقة لدراسة الذات هي كفء لتعقيدات عصرنا. كما سأناقش بشكل أكثر استفاضة في الفصل الرابع، يعيد هذا النقاش فتح مسألة العلاقة بين الثقافتين، العلوم الإنسانية والعلوم. ما أقصده هو أن الدراسات الاجتماعية للعلوم (Latour, 1993) هي ليست أدوات التحليل الوحيدة، أو حتى الأكثر فائدة، للظواهر المعقدة المحيطة بالأجساد التقنية لما بعد المركزية البشرية للرأسمالية المتقدمة.

دعوني أفسر ذلك من زاوية أخرى. لقد جادلت بأن مساواة الزوي تعبر عن القوة المادية والحيوية المتزامنة للحياة نفسها، زوي كقوة توليدية تتدفق عبر جميع الأنواع. إن التحالف المستعرض الجديد عبر الأنواع وبين ذوات ما بعد الإنسان يفتح إمكانيات غير متوقعة لإعادة تشكيل المجتمعات، ولفكرة الإنسانية ذاتها وللأشكال

الأخلاقية للانتماء. لا تقتصر هذه على الترابط السلبي عبر تقاسم تهديدات الكواكب نفسها: تغير المناخ، الأزمة البيئية، أو حتى الانقراض. ما أقترحه هو نهج أكثر إيجابية لإعادة تعريف ذات ما بعد الإنسان، كما هو الحال في النماذج المضادة للجمعيات البدوية المستعرضة والعلائقية التي رأيناها سابقا في هذا الفصل، أو النفس التي تمتد عبر الطبيعة والثقافية كبديل عن ذات الحركة الإنسانية الكلاسيكية في الفصل السابق. هناك العديد من النماذج الأخرى المعقولة والمتاحة، إذا اخترنا بشكل جماعي أن نجرب بشكل منهجي مع مشروع ما «نحن»، ذوات ما بعد الإنسان المختلفة موقعيا لعصر الأنثروبوسين، قادرون على أن نصيره.

سنكسب جميعا إن اعترفنا بوجود صلة هيكلية مستعرضة لما بعد المركزية البشرية، في موقف هذه الذوات غير البشرية المجسدة التي كانت تعرف سابقا باسم «الآخرين» من «إنسان» الحركة الإنسانية ذي المركزية البشرية. يتعلق الجزء الأخلاقي للمشروع بإنشاء رابطة اجتماعية جديدة وأشكال جديدة من التواصل الاجتماعي مع هؤلاء الآخرين التقنيين. ما أنواع الروابط التي يمكن تأسيسها ضمن استمرارية الطبيعة والثقافة للكائنات الحية التي تتوسط فيها التكنولوجيا وكيف يمكن الحفاظ عليها؟ تجب إعادة تعريف كل من القرابة والمساءلة الأخلاقية بطريقة تعيد النظر في روابط العاطفة والمسؤولية، ليس فقط بالنسبة إلى الآخرين من الكائنات العضوية غير المجسمة، ولكن أيضا تلك المخلوقات الجديدة المتوسطة تكنولوجيا والتي نتشارك كوكبنا معها.

في مقابل الاتجاه الحنيني السائد في السياسة المعاصرة، ولكن أيضا مقابل الميل إلى الكآبة من جانب اليسار التقدمي (Derrida, 2001b; Butler, 2004a; Gilroy, 2005)، أريد أن أزعم أن التركيز ما بعد الإنساني على الحياة/ زوي نفسها يمكن أن يولّد سياسة إيجابية. تولد ما بعد المركزية البشرية النقدية منظورات جديدة تتجاوز الذعر والحداد وتنتج منصة أكثر قابلية للتطبيق. وذلك لأنها تنتج خارطة أكثر ملاءمة لظروف حياتنا الحقيقية لأنها تركز بدقة أكبر على تعقيدات الأجساد المعاصرة الممكنة تكنولوجيا وعلى الممارسات الاجتماعية للتجسيد البشري. بالإضافة إلى ذلك، فإن هذا النوع من المادية الحيوية، غير المقيدة بالفروق الواضحة بين الأنواع، يُكوِّن فكرة الزوي كقوة حياة غير إنسانية لكنها منتجة. يتجاوز هذا

النهج ما بعد الإنساني الدراسات السيبرانية «العالية» (Haraway, 1985; Hayles, 1999) إلى المادية ما بعد السيبرانية (Braidotti, 2002) ونظرية ما بعد الإنسان (Braidotti, 2006). يربط النهج البدوي المتمركز حول زوي بين الحياة البشرية والحياة غير البشرية من أجل تطوير فلسفة بيئية شاملة للصيرورة.

إن هذا الفكر ما بعد الإنساني وما بعد المركزية البشرية الذي يعتمد على الموارد الفكرية والعاطفية العميقة، يعبر أيضا عن رفضي لمبدأ ملاءمة الاعتقاد (دوكسا)، أو صورة الفكر المعيارية الشائعة. إن مأزق ما بعد الإنسان، بمعنييه ما بعد الإنساني وما بعد المركزية البشرية، يقود فكرة أن نشاط التفكير يحتاج إلى أن يكون تجريبيا وحتى معاديا في الجمع بين النقد والإبداع. كما يعلمنا دولوز وغاتاري، فإن التفكير يعني ابتكار مفاهيم جديدة وعلاقات أخلاقية إنتاجية جديدة. في هذا الصدد، تعتبر النظرية شكلا من أشكال الخلاف المنظم ضد القيم المهيمنة. إن نظرية ما بعد الإنسان، بشكل أكثر سريرية من كونه نقديا، تنصب في جوهر الرؤى الكلاسيكية للذاتية وتعمل من أجل رؤية موسعة للذوات العلائقية الحيوية المستعرضة. تتمحور النظرية اليوم حول التوافق مع التغييرات غير المسبوقة والتحولات في الوحدة المرجعية الأساسية لما يعتبر إنسانا. يمكن أن يساعد هذا التحوّل الإيجابي غير المبرمج في تحقيق المفاهيم والتأثيرات وتشكيلات الذات الكوكبية. فعلى قدر جهلنا بما يمكن للأجساد ما بعد الإنسانية أن تعمله، لا يمكننا حتى أن نبدأ في تخمين ما ستتمكن الأدمغة المجسدة ما بعد المركزية البشرية من التفكير به.

3

غير الإنساني:
الحياة ما وراء الموت

أحد أفلامي المفضلة هو «غير الإنساني» (L'Inhumaine, 1924) لمارسيل ليربيير (Marcel L'Herbier). مع مواقع صممها كل من فرناند ليغير (Fernand Léger) وروبرت مالي ستيفنز (Robert Mallet-Stevens)، كان عبارة عن بيان من أناقة التعبيرية، ووفرة البنائية، وثقة المستقبلية بالنفس. ما هو «غير إنساني» في هذا العمل الفني الماهر هو من أعراض اللحظة التاريخية الخاصة به. يتناول الفيلم القدرة البشرية الفائقة لأنثى جنسنا البشري على التحكم في مجرى التاريخ البشري والتطور. يحدث تحالف مغرٍ للغاية بين جسد المرأة وقوى التكنولوجيا المتسارعة. ازدواجية الخوف والرغبة نحو التكنولوجيا يعاد تشكيلها في نمط

«نعيش لنتعافى من الوعي المروع بأن هذه اللعبة قد انتهت حتى قبل أن تبدأ»

الشك الأبوي للأجداد تجاه النساء القويات والنساء في مناصب السلطة. الوعد التقدمي وكذلك الإمكانات التدميرية لآلة الجسد الأنثوية توضع في توازن وثيق ومحسوب.

إن المصنوعات التكنولوجية و«الآخر» الميكانيكي هي مجندرة ومسبوغة بجاذبية جنسية في الحداثة لتصبح رمزا لمستقبل تحركه التكنولوجيا (Huyssen, 1986). في تحفة تعبيرية أخرى، «ميتروبوليس» (Metropolis, 1927) لفريتز لانغ (Fritz Lang)، تكون البطلة ماريا (Maria) هي الروبوت الشيطاني الذي يفسد مجرى التاريخ. وهي تستند إلى الرواية المستقبلية «حواء المستقبل» («Future Eve» L'Eve future, 1977) لفيليي دو ليل-أدام (Villiers de l'Isle-Adam) التي تصور الجسد الآخر الميكانيكي للثورة الصناعية بوصفه موضع رغبة عميقة: يتحول الجسد إلى معدن لتغذية نمو رأس المال. يصور التقدم كمشهد خيالي تقود القاطرات فيه بنجاح قطار التاريخ الغربي عبر أنفاق لا نهاية لها. تعبر كل من شخصية كلير (Claire) في فيلم «غير الإنساني» لليربيير وشخصية ماريا في عمل لانغ، اللتين هما في الوقت نفسه الآلة المرأة المغوية للرجال وحشرة فرس النبي، الأم العذراء والحبلى الانتحارية، تعبران عن علاقة القرن العشرين مع تكنولوجيتها وآلياتها الصناعية التي تأخذ طابعا جنسيا عاليا وجندريا واضحا. غير أن هذه الرؤية ليست محصورة فقط في إطار تجسيمي يضع الإنسان في مركز التطور العالمي؛ بل إنها تدعم أيضا التمييز بين الإنسان والتكنولوجيا، حتى إن كان ذلك لمجرد إعادة تعريفه باعتباره تحالفا جديدا. ينتج هذا عالما غير إنساني متعدد الأوجه.

ركز عصر الحداثة على قوة التكنولوجيا ليس باعتبارها حدثا معزولا، ولكن بوصفها عنصرا أساسيا في تجميع التصنيع، والذي يضمن الأشياء المصنعة، والمال، والقوة، والتقدم الاجتماعي، والخيال، وبناء الذاتية. كتحليل نقدي لهذه اللحظة التاريخية، علمتنا الماركسية وحركتها الإنسانية الاشتراكية أن التشييء هو حقا تجربة مذلة ومهينة للبشر لأنها تنكر إنسانيتهم الكاملة ويمكن من ثم أن يُوصَفَ بـ «الغير إنساني» على المستوى الاجتماعي الأساسي. إن عملية التسليع نفسها تؤدي إلى الحط من مكانة البشر إلى حالة الأشياء المصنعة والتي هي من ثم أشياء ممكنة تكنولوجيا ومدفوعة بالربح. تشكل هذه الرؤية جوهر الحركة الإنسانية للماركسية،

والتي حللتها في الفصل الأول. إن تصنيف العلاقات الإنسانية ضمن «قوة المال» هي للماركسيين شكل من أشكال عدم الإنسانية والظلم الاجتماعي الرئيس لأنماط الإنتاج الرأسمالية. يعد هذا الموقف المعياري أكثر غرابة حيث إن الماركسية كانت، من الزاوية المنهجية، حركة نظرية معادية للحركة الإنسانية والتي عارضت الماهيات الطبيعية وفضحت تطبيع الاختلافات كاستراتيجية للقوة. كما رأينا في الفصل الأول، كانت البنائية الاجتماعية الماركسية منهجية معادية للماهوية بشكل عميق، تستند إلى فلسفة هيغلية للتاريخ، والتي كانت تؤمن إيمانا راسخا بالتقدم الاجتماعي المدفوع تقنيا. حتى لينين عرّف الاشتراكيةَ، محركَ التقدم التاريخي، على أنها عبارة عن السوفييت (مجالس العمال المحليين) مضافةً إليهم الكهرباء.

الهذيان الحداثي، وامتداده الماركسي، لم ينتهِ تماما، على الرغم من أن عديدا من مسارات السكك الحديد هذه أدت إلى كارثة فعلا. لنعد إلى فيلم مارسيل ليربييه، فإن التشبيه بين قسوة المغوية من ناحية، والطاقة القاسية للمحرك الميكانيكي من ناحية أخرى، أنتج فكرة عن غير الإنساني كإنسان فائق يطرح التكنولوجيا كآخَرَ إعلائي. كما أنه غرس القسوة باعتبارها عنصرا بارزا في سرد النمو والتقدم، مدركا بالفعل أن هذه التقنيات الجديدة لا يمكن إلا أن تغير جسم الإنسان العضوي من خلال أشكال جديدة من العلاقة الحميمة المرغوبة وغير المرغوبة.

من ثم، هناك جانب آخر من غير الإنساني يؤججه التقليد الحداثي، ألا وهما وظيفة الخيال وهيكله كما هو معبَّر عنه في الفن. وضعت الحداثة مسألة الممارسة الفنية في لب الحداثة الصناعية. يُصنَع كل من الشيء التكنولوجي والمصنوعات ومن ثم فهما ينتميان إلى عالم غير طبيعي. هيكلها المعادي للطبيعية هو بالتحديد القاسم المشترك بين الآلة والانحراف، كالميول الجنسية لـ «المرأة الفتاكة» واتصافها بعدم الإنجاب في الأعمال الفنية مثل «غير الإنساني» و«ميتروبوليس». تدرج الحياة الجنسية للإناث في هذا السيناريو غير الإنساني كتهديد ولكن أيضا كجاذبية لا تقاوم: حواء التقنية ذات الإغراءات المتعددة، تدلنا على طريق المستقبل المزعزع.

تتألف الطبيعة غير الإنسانية للكائن الفني من مزيج من عدم الوظيفية والإغراء اللطيف. هذا هو بالضبط ما عناه السرياليون بـ «الآلات العزباء» bachelor machines

- وهي الفكرة التي تبناها دولوز وغاتاري وتحولت إلى نظرية «الأجسام من دون أعضاء» bodies without organs أو أطر الصيرورة غير الوظيفية وغير العضوية. الفن، مثله مثل الفلسفة النقدية، هو بالنسبة إلى دولوز ممارسة مكثفة تهدف إلى إيجاد طرق جديدة للتفكير وإدراك وإحساس إمكانيات الحياة اللانهائية (Deleuze and Guattari, 1994). من خلال نقلنا إلى ما وراء حدود الهويات المحدودة، يصبح الفن غير إنساني بالضرورة، أي غير بشري، لأنه يرتبط بالحيوان والخضراوات والقوى الأرضية والكوكبية التي تحيط بنا. علاوة على ذلك، فالفن كوني أيضا في تأثيره، ومن ثم فهيكله ذو طابع ما بعد إنساني، حيث يحملنا إلى حدود ما يمكن أن تفعله أو تتحمّله أنفسنا المجسدة. بقدر ما يمد الفن من حدود التصوير إلى أقصى حد، فإنه يصل إلى حدود الحياة نفسها، ومن ثم يواجه أفق الموت. لهذا، يرتبط الفن بالموت كتجربة الحدود (Blanchot, 2000). سأعود إلى هذه النقطة لاحقا في هذا الفصل، في مناقشتي لفلسفة ما بعد إنسانية للموت.

لمتابعة النقاش حول لا إنسانية الثقافة الصناعية - التقنية، ينبغي في هذه المرحلة أن نضيف الحجة القائلة بأن العقلانية العلمية والممارسات العقلانية للبحث العلمي ليست غريبة على الإطلاق على كل من مشروع الحداثة وجوانبها غير الإنسانية. يشترك العلم في الإرث المختلط لهذه الفترة التاريخية وهو أساسي لمشروع الحداثة الصناعية. إن «الآخرين» الميكانيكيين، من الآلات الصناعية المثيرة للإعجاب إلى الأجهزة المنزلية العادية، هي الأشياء المرغوبة للممارسات العلمية الممولة جماعيا والممكنة اجتماعيا. إنها تعبير آخر عن مزيج الخوف من التكنولوجيا والرغبة فيها الذي يظهره الفن والسينما. تعد الجوانب غير الإنسانية، بما في ذلك القسوة والعنف، مكونا مهما للنسبة العلمية في العصر الحداثي. كما قال بول رابينو (Paul Rabinow, 2003:103):

> شهد القرن العشرون إقامة صلة قوية وخبيثة بين المعرفة والجيش [...]. من الآثار الرهيبة للغازات السامة (وغيرها من هدايا الصناعات الكيميائية)، إلى القنبلة الذرية (وغيرها من هدايا الفيزياء والهندسة)، إلى كابوس النازية للتطهير العنصري (وغيرها من هدايا الأنثروبولوجيا والعلوم الحيوية)، إلى الحقيقة التي لا يمكن تقبلها أن ما يقرب من ثلاثة أرباع الإنفاق على البحث

العلمي خلال الحرب الباردة كانت مخصصة للأغراض العسكرية. إن صناعات وعلوم ثاناتوس (Thanatos)(*) قد استمتعت بقرن مجيد.

تثار هنا قضية الموت والقتل، هذه المرة فيما يتعلق بأهداف وهيكل العلم نفسه. يخصص جان فرانسوا ليوتارد (Jean Francois Lyotard) في كتابه «غير الإنساني» (The Inhuman, 1989) فصلا مهما لهذه المناقشة. ومتابعا للموقف النقدي الذي أعلنه في كتابه الكلاسيكي «حالة ما بعد الحداثة» (The Postmodern Condition, 1984)، يعرف ليوتارد غير الإنساني بأنه تأثير الرأسمالية المتقدمة التغريبي والمسلع على الإنسان. إن التطفل والتلاعب التكنولوجيين يؤديان إلى تجريد هذه الذات من الإنسانية باسم الكفاءة الحادة. لا يتوقف ليوتارد عند فكر رهاب التكنولوجيا هذا، ولكنه يمضي في تحديد نوع أعمق من غير الإنسانية، وهو أمر خاص بأنثروبوس ذاته/ذاتها. هذا اللب الداخلي للغرابة الهيكلية أو التغريب المنتج، بالنسبة إلى ليوتارد، هو جوهر غير الإنسان اللامنطقي وغير الإرادي الذي يجعلنا إنسانيين بشكل أساسي[1]. إنه لا يؤكد فقط الهيكل غير الوحدوي للذات، بل يعمل أيضا موقعا للمقاومة المطلقة من قبل البشرية نفسها ضد آثار الرأسمالية القائمة على التكنولوجيا التي تنزع الإنسانية من الإنسان. في هذا الصدد، يعتبر ليوتارد غير الإنساني قوة أخلاقية وسياسية مثمرة تدلنا على علاقات ما بعد الإنسان الأخلاقية.

أدافع في هذا الفصل عن الموقف القائل بأن السياق التاريخي الحالي قد حوّل غير الإنساني الحداثي إلى مجموعة من الممارسات ما بعد الإنسانية وما بعد المركزية البشرية. لم يعد غير الإنساني ما كان عليه من قبل. العلاقة بين الإنسان والآخر التكنولوجي، وكذلك التأثيرات التي تنطوي على هذه العلاقة، بما في ذلك الرغبة والقسوة والألم، تتغير بشكل جذري مع التقنيات المعاصرة للرأسمالية المتقدمة. أحد أسباب ذلك هو أن البناء التكنولوجي يختلط الآن مع الجسد بدرجات غير مسبوقة من التطفل، كما رأينا في الفصل السابق. علاوة على ذلك، تحولت طبيعة التفاعل البشري والتكنولوجي نحو طمس الحدود بين الجنسين والأعراق والأنواع، في أعقاب النزعة التي قيمها ليوتارد باعتبارها ملمحاً

(*) ثاناتوس هو تجسيد الموت في الميثولوجيا اليونانية، وكذلك «غريزة الموت» في نظرية فرويد. [المحرر].

مميِّزاً لحالة غير الإنسان المعاصرة. يقع الآخر التكنولوجي اليوم – والذي هو مجرد مجموعة من الدوائر الكهربائية وحلقات التغذية المرتدة - ضمن مجال المساواة المتمثلة في طمس الفروق، بل حتى مسحها تماما. إن التعبير السينمائي الأكثر بلاغة عن الطابع الزنمردي الجديد neo-androgynous للرأسمالية المتقدمة هو فيلم «أفاتار» (2009)، والذي يبتعد عن فيلم «غير الإنساني» كبعد الآيفون عن الأيقونة. ليس هناك شك فيما هو أكثر عصرية اليوم، ولكن هذا ليس هو بيت القصيد. النقطة المهمة هي التطور غير العادي للتكنولوجيا وآثارها الجانبية غير المتوقعة.

هناك تغيير أساسي نشهده، من الخيال الحداثي المتمثل في إسباغ الإثارة الجنسية على التفاعل بين الإنسان والآلة، إلى التحرر ما بعد الحداثي من الأوهام، أو على الأقل البعد الساخر عن الكائن التكنولوجي. دخل اقتصاد سياسي مختلف من التأثيرات حيز التنفيذ؛ توغلت فينا حساسية أكثر برودة، مهدت الطريق إلى ما بعد الإنسان. كان زيغمونت بومان (Zygmunt Bauman, 1993, 1998) من بين أول من علقوا على هذا النهج القاسي والأبرد. استجابة للكوارث التاريخية والألم الذي لحق بالعصر التاريخي الذي وصفه إريك هوبسباوم (Eric Hobsbawm) بـ «القرن العشرين القصير» (1994) وبشكل أكثر تحديدا الهولوكوست، أكد بومان على الخسائر التي سببتها مثل هذه الأحداث الفظيعة في الالتزام والأحاسيس الأخلاقية لمرتكبي العنف وكذلك لضحايا العنف. يؤدي هذا إلى وحشية ذواتنا الأخلاقية، أو زيادة البهيمية الأخلاقية بين البشر. كما طور المفكرون المناهضون للاستعمار والمعادون للعنصرية، مثل إيمي سيزير وفرانز فانو، هذه النظرة إلى تفكك الإحساس الأخلاقي الذي يحدث في روح المعادين للنساء والعنصريين والفاشيين. ومقابل هذا الانخفاض في المعايير الأخلاقية، فإن «ضحايا العنف» يخطون في الواقع على الأرض الأخلاقية العالية. يكمن هذا الفكر في صميم الحركة الإنسانية الجديدة ما بعد الاستعمارية وغير الغربية، والتي حللتها في الفصل الأول.

يصبح السؤال الآن: كيف تتلاعب أزمة الحداثة الأخلاقية في الإطار المرجعي ما بعد الإنساني؟ هل تبتكر حالة ما بعد الإنسان أيضا على متن الجوانب اللاإنسانية

وغير الإنسانية من تفاعلنا الكوكبي؟ هل تُقَدِّم إلغاءَ الإنسانية على نطاق عالمي؟ إذا أخذنا في الاعتبار حجم القضايا الرئيسة التي تواجه العالم المعاصر، من الأزمات المالية وعواقبها على العمالة والتفاوتات الاقتصادية الهيكلية، إلى تغير المناخ والأزمات البيئية التي تلت ذلك، ناهيك عن النزاعات الجغرافية السياسية والإرهاب والتدخلات المسلحة الإنسانية، من الواضح أن حالة ما بعد الإنسان قد أوجدت بعدها اللاإنساني وغير الإنساني.

يتناول هذا الفصل قضية غير الإنسان متعددة الطبقات من خلال دراسة أنماط متعددة للعلاقة بالموت والاحتضار. في جدل حول الحياة يشكل النظير المثالي لفكرة زوي كاستمرارية لما بعد الإنسان، أقترح أن ننظر عن كثب إلى ثاناتوس، وإلى سلطة الموت، كوسيلة لبناء نظرية موت بناءة لما بعد الإنسان. أعتقد أن التحول المفاهيمي نحو الحيوية «المادية الواقعية»، القائم على الوحدانية الأنطولوجية، يمكن أن يساعدنا في هذا المشروع لإعادة التفكير في الموت والفناء في السياق المعاصر المُتَوَسَّط حيويا. من الناحية السياسية، نحتاج إلى تقييم مزايا سياسة التأكيد الحيوي. أخلاقيا، نحتاج إلى إعادة تحديد مكان التعاطف والعناية بالبشر والآخرين من غير البشر في هذا الإطار الجديد.

طرق الموت

لقد رأينا في الفصل السابق أن مأزق ما بعد الإنسان الذي يُفهم بأنه الإدارة الحيوية السياسية للمادة الحية هو ذو طابع ينتمي لما بعد المركزية البشرية، مما يثير الحاجة إلى نمط محوره الحياة/ زوي. أريد الآن أن أذهب إلى أبعد من ذلك وأزعم أن السياسة الحيوية لما بعد الإنسان تغير من الحدود بين الحياة والموت، ومن ثم لا تتعامل مع سلطة الأحياء فقط، ولكن أيضا مع ممارسات الموت. وترتبط معظم هذه الظواهر بالظواهر الاجتماعية والسياسية اللاإنسانية وغير الإنسانية، مثل الفقر والمجاعة والتشرد، والتي وصفتها زيلا آينشتاين (Zillah Einstein) على نحو مناسب بأنها «فواحش عالمية» (1998). تؤكد فاندانا شيفا (Vandana Shiva, 1997) على المدى الذي تحولت فيه القوة الحيوية بالفعل إلى شكل من أشكال «القرصنة البيولوجية»، الأمر الذي يستدعي إجراء تحليلات

سياسية واضحة وجادة للغاية. وهكذا، أصبحت أجساد الذوات التجريبية التي تشير إلى الاختلاف (المرأة/ الساكن الأصلي/ الأرض أو الآخرين الطبيعيين) هي الأجساد التي يمكن التخلص منها في الاقتصاد العالمي. الرأسمالية المعاصرة هي في الواقع «سياسية حيوية» من حيث إنها تهدف إلى السيطرة على كل ما يعيش، كما يجادل فوكو، ولكن لأن الحياة ليست من اختصاص البشر فقط، فهي تفتح بُعدا سياسيا لزوي أو لما بعد المركزية البشرية. إذا كان القلق بشأن الانقراض شائعا في العصر النووي، فإن حالة ما بعد الإنسان، للأنثروبوسين، تمد أفق الموت إلى معظم الأنواع. ومع ذلك، هناك اختلاف مهم للغاية، كما يشير تشاكارbارتي: «الحرب النووية كانت ستصبح قرارا واعيا من جانب القوى الكائنة. تغير المناخ هو نتيجة غير مقصودة لأفعال جنس البشر» (2009: 221). لا يفتتح هذا فقط شكلا سلبيا أو تفاعليا من رابطة كوكبية شاملة للبشر، والذي يعيد تكوين البشرية حول رابطة مشتركة شائعة من الضعف، ولكن أيضا يربط الإنسان بمصير الأنواع الأخرى، كما ذكرت في الفصل السابق. الموت والدمار هما القاسمان المشتركان لهذا التحالف المستعرض.

اسمحوا لي بأن أقدم لكم بعض الأمثلة عن طرق الموت المعاصرة لتوضيح هذا الاقتصاد السياسي. الجوانب ما بعد الإنسانية للعولمة تشمل العديد من الظواهر التي، على رغم أنها ليست غير إنسانية أساسا، فإنها لاتزال تثير جوانب مدمرة مهمة. حالة ما بعد العلمانية، المصاحبة لازدياد التطرف الديني بأشكال مختلفة، بما في ذلك الأصولية المسيحية، تنطوي على تراجع سياسي في حقوق جميع الأقليات الجنسية. من العلامات المهمة لهذا التراجع تصاعد العنف ضد النساء. الشبكات المالية العالمية والمحفظة الوقائية غير المدروسة أدت إلى زيادة في الفقر، خاصة بين الشباب والنساء، الذين تأثروا بالتفاوت في إمكانية الحصول على التقنيات الجديدة. أما وضع الأطفال فهو موضوع شائك آخر؛ من العمالة المفروضة، إلى ظاهرة تجنيد الأطفال، فقد أُدرِجت الطفولة بعنف في دورات الاستغلال الجهنمية. لقد تحولت السياسة الجسدية، مع ظهور السايبورغ من ناحية والذي يتزامن مع تجدد أشكال الضعف من ناحية أخرى. وهكذا، إلى جانب انتشار الجوائح مثل السارس والإيبولا وفيروس نقص المناعة

البشرية وإنفلونزا الطيور وغيرها، عادت الأوبئة المألوفة أيضا، خاصة الملاريا والسل، إلى درجة أن الصحة أصبحت قضية سياسة عامة فضلا عن اهتمامات حقوق الإنسان.

النقطة المهمة هنا هي أن الحياة/زوي يمكن أن تكون قوة تهديد، وكذلك قوة توليدية. هناك قدر كبير من المخاوف الصحية والبيئية بالإضافة إلى القضايا الجيو-سياسية التي تطمس التمييز بين الحياة والموت. في عصر الرأسمالية الجينية الحيوية واستمرارية الطبيعة-الثقافة، أصبحت زوي قوة تحت إنسانية ويوجَّه الانتباه الآن إلى الحالة الطارئة لاختفاء الطبيعة. على سبيل المثال، فإن الخطاب العام حول الكوارث البيئية أو الكوارث «الطبيعية» - محطة فوكوشيما النووية وتسونامي اليابان، حرائق الغابات الأسترالية، إعصار كاترينا في نيو أورليانز، وما إلى ذلك - ينجح في تحقيق ازدواجية كبيرة: إنه يعبر عن وعي بيئي جديد، بينما يعيد إدراج التمييز بين الطبيعة والثقافة. كما يجادل بروتيفي (Protevi, 2009)، فإن هذا يؤدي إلى تناقض ملموس في إعادة الطبيعة لبيئتنا التي تتوسطها التكنولوجيا الحيوية. يُعاد تطبيع القوى الجغرافية السياسية وتُخضَع في الوقت نفسه لعلاقات القوة الهرمية القديمة التي تحددها السياسة السائدة للذات المجسمة. أصبح الخطاب العام أخلاقيا حول القوى غير الإنسانية للبيئة، وفي الوقت نفسه أصبح منافقا بشكل كبير في إدامة غطرسة المركزية البشرية. يؤدي هذا الموقف إلى عدم الاعتراف بالهيكل المصنوع من قبل الإنسان للكوارث والتي مازلنا نعزوها إلى قوى خارجة عن سيطرتنا الجماعية، مثل الأرض أو الكون أو «الطبيعة». ببساطة، إن أخلاقنا العامة لا ترقى إلى مستوى وتعقيد الأضرار الناجمة عن التقدم التقني لدينا. وهذا يؤدي إلى ضرورة أخلاقية مزدوجة: أولا، كيفية تحويل القلق والميل إلى الحداد على فقدان النظام الطبيعي إلى عمل اجتماعي وسياسي فعال، وثانيا، كيفية ترسيخ مثل هذا العمل في المسؤولية تجاه جيل المستقبل، عبر روح الاستدامة الاجتماعية التي طرحتها أيضا في أماكن أخرى (Braidotti, 2006).

مثال آخر مهم في هذا المجال هو الكون الرقمي ما بعد الإنساني الذي حللته في الفصل السابق والذي يولد متغيراته غير الإنسانية الخاصة به. هي تظهر بشكل

واضح من خلال انتشار الفيروسات، القائمة على الكمبيوتر والعضوية، والتي ينتقل بعضها من الحيوانات إلى البشر وعكس ذلك. من الواضح أن المرض ليس من اختصاص الكيانات العضوية فقط، ولكنه يشمل ممارسة واسعة الانتشار للتلوث المتبادل بين المواد العضوية - المجسمة أو غيرها - والدوائر الإلكترونية. ظهرت علاقة تكافلية معقدة إلى حد ما في عالمنا السيبراني: نوع من الاعتماد المتبادل بين الجسد والآلة. وهذا يولد بعض المفارقات المهمة، أبرزها أن الموقع الحقيقي للذات يُنكَر في وقت واحد من خلال ممارسات تعزيز الإنسان ومن خلال أوهام الهروب عبر الإعلائية التكنولوجية، كما يُعاد تأكيده كضعف متزايد. تجادل بالسامو (1996) أن التكنولوجيا الرقمية تعزز أحلام الخلود والسيطرة على الحياة والموت: «ومع ذلك، فإن هذه المعتقدات حول «الحياة» المستقبلية التكنولوجية للجسد يستكملها خوف واضح من الموت والإبادة من قبل تهديدات جسدية مذهلة لا يمكن السيطرة عليها: الفيروسات المقاومة للمضادات الحيوية، والتلوث العشوائي، والبكتيريا التي تأكل اللحم» (Balsamo, 1996: 1-2). انتقلت قوى التكنولوجيا غير الإنسانية إلى الجسد، مما يكثف من التذكير الطيفي للجثة القادمة. لقد اتخذ خيالنا الاجتماعي منعطفا نحو الطب الجنائي.

سارعت الثقافة الشعبية وصناعة المعلومات الترفيهية في استغلال هذه النزعة المتناقضة التي تعكس الوضع المتغير لزوال جسم الإنسان، بما في ذلك المرض والموت والانقراض. لم تعد الجثة مجرد وجود يومي في وسائل الإعلام العالمية والأخبار الصحافية، بل أصبحت أيضا موضوعاً للترفيه في الثقافة الشعبية المعاصرة، خصوصا في النوع الناجح من محققي الطب الجنائي. كانت الثقافة والفنون حساسة للغاية في تسجيل ازدياد عدد النساء اللاتي يَقتُلن، كما يتضح من نجاح عمليات إعادة تمثيل الأعمال الأدبية الكلاسيكية مثل هيكوبا (Hecuba) وميديا (Medea). ناهيك، بالطبع، عن الجاذبية العالمية للارا كروفت (Lara Croft) البارعة بإطلاق النار في عالم ألعاب الكمبيوتر.

يعد تطور الأدوار الجندرية نحو مشاركة أكثر مساواة بين الجنسين في أعمال القتل أحد أكثر الجوانب إشكالية للسياسات الجندرية المعاصرة. يمكن تلخيصها بأنها تحول من الموقف الكوني لحقوق الإنسان لأمهات ساحة مايو (Plaza de Mayo)،

إلى التدخل الوحشي لأرامل الحرب في الشيشان، والمفجرات الانتحاريات الحوامل والدور المتزايد للمرأة في «الحركة الإنسانية» العسكرية للحروب «الإنسانية».

يعتبر الموت الروحي جزءا من هذه الصورة أيضا، إذا أخذنا في الاعتبار الممارسات الاجتماعية المجسدة التي غالبا ما تكون تُعامَل على أنها مريضة، وغالباً ما تكون غير مُعالَجة أبدا بشكل كامل، مثل الإدمان واضطرابات الأكل والكآبة، والاحتراق الوظيفي وحالات اللامبالاة والسخط. لا أقترح ببساطة تصنيف هذه الممارسات بأنها مدمرة للذات، بل أن نراها باعتبارها مظاهر محايدة من الناحية المعيارية للتفاعل مع الاقتصاد السياسي للتسليع لكل ما هو حي ومقاومة هذا الاقتصاد. إنها تجسد العلاقات الاجتماعية المتغيرة بين العيش والموت في عصر سياسة «الحياة نفسها». إن الشيوع الممنوح لكل من العقاقير القانونية ريتالين (Ritalin) وبروزاك (Prozac) والمخدرات غير القانونية في الثقافة المعاصرة يطمس الحدود بين التدمير الذاتي والسلوك المألوف ويفرض إعادة النظر في قيمة «الحياة نفسها». أخيرا وليس آخرا، تتحدى ممارسات الانتحار بمساعدة الغير، والقتل الرحيم، القانونَ من حيث الاعتماد على افتراض ضمني بقيمة بديهية تُنسب إلى «الحياة». كما هي الحال في كثير من الأحيان، تعمل الرأسمالية المتقدمة عن طريق تحركات فصامية ومتناقضة داخليا. ومن ثم، فإن أيديولوجيا اللياقة البدنية والصحة والشباب الأبدي تُفرض اجتماعيا جنبا إلى جنب مع زيادة الفوارق الاجتماعية في توفير الرعاية الصحية ومعدلات الوفيات بين الرضع والشباب. يعمل الهوس نحو الشباب الدائم جنبا إلى جنب مع الممارسات الاجتماعية المتعلقة بالقتل الرحيم والموت المساعَد ويشكلها أيضا.

في اللحظة التي يبدأ فيها المرء في التفكير في الأمر، تنتشر حولنا طرق متعددة للموت وتسبيب الموت وتحمل خسائره. ومع ذلك، عندما تأتي لتفسر هذه الطرق، فإن النظرية الاجتماعية تميل إلى الإشارة إلى هذا الاقتصاد السياسي باعتباره سياسيا «حيويا». لكن ما علاقة الحياة (بيوس) بذلك؟ لقد غيَّرت التحليلات السياسية الحيوية منذ فوكو هذا المجال وأدخلت فهما أكثر دقة لما هو متضمن في إدارة الحياة. لماذا لا تكرس الدرجة نفسها من الدقة التحليلية لتحليل الإدارة السياسية لسلطة للموت؟

إن كلا من حجم وكمية التغيرات التي حدثت في الممارسات الاجتماعية والشخصية للموت، وطرق القتل وأشكال الانقراض، وكذلك إبداع طقوس الحداد وضرورة الفجيعة، تعمل على دعم توسيع جدول الأعمال الاجتماعي والثقافي. يتضمن ذلك ظهور مجال استطرادي جديد. أصبحت «دراسات الموت» إضافة جديدة وضرورية للحقل الأكاديمي، نشأت في فترة السبعينيات من القرن الماضي في مجال الثقافات المضادة لتكون متعددة التخصصات وتتضمن مناقشات أخلاقية ودينية حول الموت، وتشمل أيضا البحث في المجالات الاجتماعية والسياسية والصحية، وكذلك الجانب العملي للغاية من التدريب المهني[2]. سأعود إلى هذا التوسع في مجالات «الدراسات» الجديدة في الفصل الرابع.

ما وراء السياسة الحيوية

دعونا نبدأ من جديد من خلال الفكرة الأساسية المتمثلة في أن الممارسات الجديدة للإدارة الحيوية السياسية لـ «الحياة» لا تحشد فقط القوى التناسلية، ولكن أيضا الدرجات الجديدة والرقيقة من الموت والانقراض. حجتي هي أن التركيز على القوى الحيوية والتنظيم الذاتي للحياة/ زوي يلغي أي تمييز واضح بين الحياة والموت، ويشكل فكرة زوي كقوة حياة إيجابية لما بعد الإنسان. ترتكز هذه المادية الحيوية بقوة على الأنطولوجيا السياسية الجديدة لفكر سبينوزا المتمثلة في المذهب الأحادي والمحايثة الراديكالية، مما يؤدي إلى خلق أخلاقيات علائقية مستعرضة لمواجهة الجوانب اللاإنسانية وغير الإنسانية لمأزق ما بعد الإنسان.

لقد جادلت حتى الآن بأن مأزق ما بعد الإنسان، بقدر ما يخلع المفاهيم التقليدية للإنسان، يستلزم أيضا تغييرات كبيرة في وضع وبنية غير الإنساني والممارسات اللاإنسانية. السؤال التالي إذن هو: كيف تؤثر هذه التكوينات الجديدة لغير الإنساني في نظرية الذات وفي النظرية الاجتماعية والثقافية؟ يعد التحليل السياسي الحيوي محوريا في هذا النقاش، لكنه في السياق الحالي قد تخطى الأساس الذي حدده فوكو في جهوده الرائدة. أرى العديد من الاتجاهات الجديدة في التفكير في الإدارة السياسية الحيوية للحياة والموت. على سبيل المثال، نشأت مدرسة للمواطنة السياسية البيولوجية، تركز على الآثار الأخلاقية

لـ «القوة الحيوية» كمثال للحكم الذي يُمكّن بقدر ما هو يقيد (Rabinow, 2003; Rose, 2007; Esposito, 2008). تحدد مدرسة الفكر هذه اللحظة السياسية في المساءلة العلائقية والتنظيمية لذات أخلاقية بيولوجية تتبنى المسؤولية الكاملة عن وجودها الوراثي، بما في ذلك المرض والأشكال الأخرى من المسؤولية عن الذات المجسدة. كما رأينا في الفصل السابق، يتيح هذا الموقف ظهور نوع متبقٍّ من الكانتية حول المرحلة الأخيرة من عمل فوكو، مع التركيز على المسؤولية الفردية عن الإدارة الذاتية لصحة الفرد ونمط حياته. تتمثل ميزة هذا الموقف في أنه يستدعي درجة أعلى من الوضوح حول الوجود الحيوي لما بعد الإنسان، مما يعني أن النموذج الطبيعي قد تُخُلِّي عنه بالتأكيد. ولكن عيب هذا الموقف هو أنه يفسد مفهوم المسؤولية تجاه الفردية، في سياق سياسي يتمثل في تفكيك الليبرالية الجديدة للخدمة الصحية الوطنية، وهي ركيزة دولة الرفاهية وزيادة الخصخصة. تَربط المواطنةُ البيولوجيةُ-الأخلاقيةُ الوصول إلى تكلفة الخدمات الاجتماعية الأساسية والمسؤولية عنها، مثل الرعاية الصحية، بقدرة الفرد الظاهرة على التصرف بمسؤولية من خلال الحد من المخاطر والمجهودات المرتبطة بأسلوب الحياة الخطأ. بعبارة أخرى، تعني الوكالة الأخلاقية الحيوية هنا اهتمام المرء الكافي برأسماله الجيني. إن الحملات الحكومية الأخيرة ضد التدخين والإفراط في تناول الكحول والسمنة تشكل دليلاً على هذا الاتجاه المعياري الليبرالي الجديد الذي يدعم الفردية المفرطة.

يثير هذا المأخذ الكانتي الجديد لنظريات فوكو أسئلة نظرية خطيرة حول مفهوم القوة الحيوية. مع مراعاة معدل التقدم والتغيير السريع الذي مرت فيه التقنيات الحيوية المعاصرة والتحديات التي تطرحها على وضع الإنسان، تعرض عمل فوكو لانتقادات، ولا سيما من قبل هاراواي (1997)، بسبب الاعتماد على رؤية عفَّى عليها الزمن للتكنولوجيا المعاصرة. تقترح هاراواي أن القوة الحيوية لفوكو توفر رسما لعالم لم يعد له وجود، وأننا قد دخلنا الآن في عصر معلوماتية الهيمنة. تقترب نظريات مهمة أخرى من الهدف، ولا سيما المنظرين النسويين والبيئيين والعرقيين الذين تطرقوا إلى الحال المتغير للتجسيد والاختلاف في الرأسمالية المتقدمة بطريقة تعكس تعقيد العلاقات الاجتماعية العالمية[3].

إن التباين الرئيس بين فكرة فوكو عن القوة الحيوية والهياكل ما بعد الإنسانية المعاصرة يرتبط بإزاحة المركزية البشرية. في الفصل الثاني، وضحت أن الهيكل الوراثي الحيوي للرأسمالية المتقدمة يجعل من الأجسام مجرد ناقلات للمعلومات الحيوية، والتي تُستثمر قيمة مالية فيها وتُرَسْمَل. إنها توفر المادة اللازمة لتصنيفات جديدة لمجموعات بأكملها على أساس الاستعدادات الوراثية والقدرات الحيوية على التنظيم الذاتي. هناك تشابه هيكلي بين النمو الاقتصادي والبيولوجي، مما يجعل علاقات القوة للرأسمالية الليبرالية الجديدة المعاصرة أكثر وضوحا مما كانت عليه في عصر فورد(*) (Cooper, 2008). لهذا تداعيات مهمة على بعد زوي لسياسات الموت.

نظرًا إلى أن المعلومات الوراثية، مثل السمات النفسية أو السمات العصبية، موزعة بشكل غير متساوٍ، فإن هذا النظام ليس فقط تمييزيًا بطبيعته، ولكنه أيضًا عنصري في معناه الأساسي. تستكشف باتريشيا كلاو (2008) هذا الجانب من الاقتصاد السياسي المعاصر من خلال تحليل المناقشات العامة حول توافر الأدوية الصيدلية ضد فيروس نقص المناعة البشرية، أو التطعيمات واسعة النطاق ضد الملاريا، على سبيل المثال لا الحصر لأنماط معاصرة للإدارة ما بعد الإنسانية للحياة. تنشأ طبقة دنيا كاملة من الأجساد التي يمكن التخلص منها والمكشوفة وراثيا بشكل مفرط والتي هي غير مؤمَّن عليها اجتماعيا داخل كل من العالم الغربي وفي الاقتصادات العالمية الناشئة. يتجاوز هذا النوع من السيطرة على السكان تحليل فوكو للسياسة البيولوجية، لأنه لا يعمل بتقنيات الانضباط والسيطرة، ولكن عن طريق التجميع الوراثي الحيوي للبيانات، و«القرصنة البيولوجية» (Shiva, 1997). على حد تعبير مارك هالسي (Mark Halsey): «بينما كان الهدف الوحيد في السابق هو السيطرة على المجنون، الشاب، المؤنث، المتشرد والمنحرف، أصبح الهدف في الآونة الأخيرة هو إلقاء القبض على غير الإنساني واللاعضوي والخامل - باختصار، ما يسمى بـ «العوالم الطبيعية» (Halsey, 2006: 15). هذه هي سياسة زوي لما بعد الإنسان، وليست حكما سياسيا بيولوجيا.

(*) نسبة إلى هينري فورد (Henry Ford)، مؤسس شركة فورد للسيارات والمطور الرئيس لخط التجميع الذي مكّن من الإنتاج الشامل. [المحرر].

مجددا، تساعد فلسفة ما بعد الإنسان الأحادية على التفكير عبر هذه الظروف التاريخية الصعبة الجديدة. بقراءة دولوز عبر عدسة ماسومي، تدرس كلاو الآليات الجديدة ليس من أجل فهم الأفراد الليبراليين، بل لفهم «الفواصل» الوراثية البيولوجية:

> يُعاد تكوين الفواصل إحصائيًا في المجموعات السكانية التي تظهر على شكل أنماط ذات قدرات جسدية، وتشير إلى قدرات الجسد الآن، والقدرات التي قد يتمكن من كشفها في المستقبل. إن القدرة العاطفية للأجساد، المحاكاة إحصائيًا كعوامل خطر، يمكن إدراكها كذلك من دون الذات، بل من دون جسد الفرد المعني. ينتج عن هذا وضع إجراءات بيروقراطية متنافسة للسيطرة والقيادة السياسية فيما يتعلق بتأمين حياة السكان. (2008: 18)

هذه الطريقة لربط أشكال السيطرة السياسية مع تقدير عوامل الخطر هي تقنية عرّفها فوكو بأنها العنصرية، حيث إنها تشكل – تعطي صفة عنصرية - شعوبا بأكملها على نطاق هرمي، لكن الشعوب لا تُحدد هنا وفق صبغتها، بل وفق الخصائص الجينية الأخرى. لأن الهدف من هذه الممارسة السياسية هو تقدير فرصة مجموعة معينة للبقاء على قيد الحياة أو الانقراض، فإن الإدارة السياسية الحيوية للأحياء ليست مستعرضة فقط عبر الأنواع ومدفوعة بزوي، ولكنها مرتبطة أيضًا بطبيعتها بالموت. هذا هو الوجه المرتبط بالموت أو بسلطة الموت لما بعد المركزية البشرية وجوهر شخصيتها اللاإنساني وغير الإنساني inhuman(e) : «هو يسمح للحياة الصحية لبعض المجموعات بأن تحتم موت الآخرين، الذين يُميزون باعتبارهم متدهورين أو غير أصحاء» (Clough, 2008: 18).

يعني البعد المرتبط بسلطة الموت أيضًا أن التمثيل السياسي للذوات المجسدة هذه الأيام لم يعد من الممكن فهمه ضمن الاقتصاد المرئي للسياسة الحيوية بالمعنى الذي استخدمه فوكو (1978). إن تمثيل الذوات المجسدة ليس مرئيا بمعنى كونه مجسمًا، كما هو الحال في المعنى ما بعد الأفلاطوني للصورة الزائفة. كما أنه ليس براقًا، كما هو الحال في نمط التحليل النفسي لإعادة تعريف الرؤية ضمن مخطط جدلي قائم على التضاد لإدراك الذات والآخر أو إدراك الذات كآخر. استُبدل تمثيل الذوات المجسدة بالمحاكاة وأصبح فصاميًا أو مفككًا داخليًا. كما أنه طيفي: يتضاعف

الجسم باعتباره الجثة المحتملة التي كانها دامًما، ويُمثَّل كنظام ناسخ لذاتهم قيد باقتصاد بصري دائم الدوران (Braidotti, 2002). إن الخيالي الاجتماعي المعاصر مغمور في منطق الدوران الدائم هذا، وبالتالي معلق في مكان ما وراء دورة حياة وموت الذات المصوَّرة. أصبح الخيال الوراثي البيولوجي بالتالي جنائيا في علاقته بالجسد كجثة وفي البحث عن آثار لحياة لم يعد يتحكم فيها. يجب أن تُحتسب الذوات المتجسدة المعاصرة من حيث فائض قيمتها كحاويات جينية حيوية من ناحية، وكسلع بصرية تُتداول في دائرة وسائط عالمية من التدفق النقدي من جهة أخرى. معظم هذه المعلومات لا توجهها المعرفة، بل يوجهها تضخم وسائل الإعلام ومن ثم يتعذر تمييزها عن التسلية المطلقة. لذلك تصبح ممكنة بشكل واضح بواسطة الشفرات الوراثية الحيوية والمعلوماتية.

نرى إذن أن السياسة الحيوية المعاصرة تتقاطع مع البعد البيئي الفلسفي الذي اضطلعت بتحليله في الفصل السابق، وتضيء الوجه السلبي لعلاقات القوة الاجتماعية - السياسية الحالية. يتمثل التحدي في تحويل هذه الظواهر الاجتماعية الهجينة والفصامية نوعا ما إلى نقاط مقاومة للجوانب اللاإنسانية لحالة ما بعد الإنسان. لايزال الفكر الأساسي لتشريح فوكو السياسي صالحا: تنطوي القوة البيولوجية أيضًا على إدارة الموت. وبعبارة أخرى، فإن مسألة إدارة الحياة تحتوي على مسألة الانقراض أيضا. لكن من أجل نشر الإمكانات الأخلاقية والسياسية الكاملة لهذا الفكر الرائع، نحن بحاجة إلى العودة إلى بدايات فوكو ولا نسمح للتفسيرات الكانتية الجديدة لمرحلته الثانية بأن تضللنا.

في أعماله الأولى يركز فوكو (1977) بشكل صريح على التحليل النقدي لآليات القوة العاملة في إنتاج الذاتية. تُعرَّف الأخيرة باعتبارها نتاج كل من الدورة الاستطرادية والمادية للتأثيرات، والتي هي منتجة وليست فقط مقيدة. هذا التركيز على السلطة أمر مهم لفهم مأزق ما بعد الإنسان.

نظرية الطب الجنائي الاجتماعي

استُثمرت النظرية الاجتماعية والسياسية بعد فوكو من قبل هذه التحولات في وضع ونظرية الإنسان، كما هو مبين، على سبيل المثال، في واحدة من أهم

الاستجابات لدور الطب الجنائي بواسطة جورجيو أغامبين (Giorgio Agamben, 1998). فهو يعرّف «الحياة/ زوي» كنتيجة للتدخل المميت للسلطة السيادية على الذات المجسدة، التي تُختزل إلى «الحياة المجردة»، أي حالة غير إنسانية متمثلة في الضعف الشديد الذي يقترب من الانقراض. تعني القوة البيولوجية هنا سياسة ثاناتوس وتؤدي، بالنسبة إلى أغامبين، إلى اتهام مشروع الحداثة الصناعية، في ضوء آثاره النازعة إلى الإنسانية. المزارع الاستعمارية هي النموذج الأولي لهذا الاقتصاد السياسي والإنسان المستعبد هو تقريبا مثال «الإنسان المقدس» (homo sacer) (Agamben, 1998). ينتج عن هذا الفكر رسم لروابط جوهرية بين التحديث والعنف، والحداثة والإرهاب، والسيادة والقتل.

مثله مثل ليوتارد، يعتبر أغامبين أن غير الإنساني هو تأثير التحديث، لكنه تعلَّم أيضًا من حنة أرنت (Hannah Arendt, 1951) أن ينظر إلى ظاهرة الشمولية باعتبارها إنكارًا نهائيًا لإنسانية الآخر. بيد أن أرنت قد رسمت بديلا قويا لهذا التطرف السياسي من خلال تأكيد ضرورة حقوق الإنسان للجميع، بما في ذلك، وعلى وجه الخصوص، الآخرون منزوعو البشرية. أرندت هي فعلا «حداثية مترددة» كما وصفتها سيلا بن حبيب (1996). أما أغامبين فهو أقل ابتكارا ويعيد العادة الفلسفية التي تتمثل في أخذ الفناء، أو المحدودية، باعتبارها الأفق العابر للتاريخ لمناقشات «الحياة». بالنسبة إليه، فإن «الحياة المجردة» ليست حيوية مولدة، بل هي الضعف التأسيسي للذات البشرية، والتي يمكن للسلطة السيادية أن تقتلها؛ هذا هو ما يجعل الجسد مادة يمكن التخلص منها في أيدي القوة الاستبدادية للسلطة غير المحكومة. ويرتبط هذا بنظرية هايدغر بأن الكينونة تستمد قوتها من إبادة الحياة الحيوانية. تُقدم المحدودية كعنصر تكويني في إطار الذاتية، والتي تعمل أيضا على تغذية اقتصاد سياسي وجداني للخسارة والكآبة في صميم الذات.

يزعجني هذا التركيز على ثاناتوس الذي انتقده نيتشه منذ أكثر من قرن والذي لايزال حاضرا بشكل واضح في النقاشات النقدية اليوم. فغالبا ما ينتج رؤية قاتمة ومبهمة ليس فقط للقوة، ولكن أيضا للتطورات التكنولوجية التي تدفع أنظمة القوة الحيوية. إن فهمي لـ«الحياة» كأخلاقيات زوي للتحولات المستدامة يختلف اختلافا كبيرا عما يسميه أغامبين «الحياة المجردة» أو زوي السلبية. أختلف مع

العادة التي تفضل نشر مشكلة زوي في أفق الموت، أو الحالة القاسية المتمثلة في عدم الحياة. هذا التركيز المفرط على آفاق الفناء والقابلية للتلف هو سمة من سمات «التحول الجنائي» في النظرية الاجتماعية والثقافية المعاصرة، التي يطاردها شبح الانقراض وقيود مشروع الحداثة الغربية. أجد أن التركيز المفرط على اعتبار الموت مصطلحا مرجعيا أساسيا غير مناسب للسياسة الحيوية لعصرنا. أنتقل بالتالي إلى مجتمع مهم آخر من العلماء الذين يعملون في إطار فكر سبينوزا[4] ويفضلون تأكيد سياسات الحياة نفسها كقوة مولدة بلا هوادة تشمل وتتعدى الموت. يتطلب هذا استجوابا للعلاقات المتبادلة المتغيرة بين القوى البشرية وغير البشرية.

من وجهة نظر ذات مؤنثة مجسدة ومضمنة، وقادرة على إعادة إنتاج المستقبل والنوع، أجد أن ميتافيزيقيا المحدودية قصيرة النظر كوسيلة في طرح مسألة حدود ما نسميه «الحياة». نحتاج إلى إعادة التفكير في الموت، الطرح النهائي، كمرحلة أخرى في عملية توليدية، كما سأناقش في النصف الثاني من هذا الفصل. من المؤسف للغاية أن قوى الموت التوليدية التي لا هوادة فيها تتطلب قمع ما هو الأقرب والأعزّ إليّ، أي نفسي، وجودي الحيوي هنا. بالنسبة إلى الذات الإنسانية النرجسية، كما يعلمنا التحليل النفسي، فمن غير المتصور أن تستمر الحياة من دون وجودي هناك (Laplanche, 1976). إن عملية مواجهة إمكانية التفكير في الحياة التي قد لا تحتوي على «أنا» أو أي «إنسان» في مركزها هي في الواقع عملية جدية وتثقيفية. أرى هذا التحول لما بعد المركزية البشرية كبداية ضرورية لأخلاقيات الاستدامة التي تهدف إلى إعادة توجيه التركيز نحو الإيجابية ما بعد الإنسانية لزوي. تكمن في صميم مشروعي البحثي أخلاقيات تحترم الضعف بينما تبني بنشاط آفاقا اجتماعية للأمل.

حول سلطة الموت المعاصرة

في هذه المرحلة من الكتاب، من المهم تأكيد أن السياسة الإيجابية، المتمثلة في عملية تحويل المشاعر السلبية إلى ممارسات إنتاجية ومستدامة، لا تنكر حقيقة الرعب والعنف والدمار. بل تقترح فقط طريقة مختلفة للتعامل مع تلك الحقائق. فللسياسة المعاصرة كم هائل من القسوة. وركزت الأبحاث الجديدة على وحشية

حروب اليوم وتجدد أشكال التعبير عن العنف التي لا تستهدف فقط حكومة الأحياء، ولكن أيضا الممارسات المتعددة للموت. تعتبر سلطة الحياة وسلطة الموت وجهين لعملة واحدة، كما يجادل آكيل إمبيمبي (Achille Mbembe, 2003). وبمعنى آخر، فإن انفجار الاهتمام الاستطرادي بسياسة الحياة نفسها يؤثر أيضا في البعد السياسي الجغرافي للموت والقتل. يوسع إمبيمبي رؤية فوكو في اتجاه تحليل أكثر ثباتا للإدارة السياسية الحيوية للبقاء. فيغير اسمها بكل جدارة إلى «سلطة الموت» ويعرّف هذه السلطة بشكل أساسي باعتبارها إدارة الموت: «الأدائية المعممة للوجود البشري والتدمير المادي للأجساد البشرية والسكان» (Mbembe, 2003: 19). أود أن أضيف الكوكبية أيضا، وليس فقط البشرية.

لم يشهد عالم ما بعد الحرب الباردة زيادة هائلة في الحرب فقط، بل شهد أيضا تحولا عميقا في ممارسة الحرب ذاتها. تتضمن أشكال الحرب الجديدة في الوقت نفسه الكفاءة العظيمة للأسلحة التكنولوجية «الذكية» التي لا يديرها الإنسان من ناحية، وقساوة الأجساد البشرية المقطوعة والمذللة من ناحية أخرى. يتضح هذا من خلال نهاية القذافي المهينة، والتي أثرتها في المشهد الثالث في المقدمة. تولد الحروب ما بعد الإنسانية أشكالًا جديدة من اللاإنسانية. يتضمن هذا النهج من قوى الموت تغيرات جذرية: فهيكلة ممارسة السلطة لا تتعلق بعقلانية القانون وكونية القيم الأخلاقية، بل بإطلاق العنان للحق السيادي غير المقيد في قتل وتشويه واغتصاب وتدمير حياة الآخرين. يبني هذا الاقتصاد السياسي درجات مختلفة من «الإنسانية» وفقًا للتسلسلات الهرمية المنفصلة عن الجدليات القديمة وغير المرتبطة بالمنطق السياسي البيولوجي. هي تحقق بدلا من ذلك منطقًا أكثر ذرائعية، وأكثر ضيقا، للاستغلال الانتهازي للحياة ليس بصفة فردية فقط، بل بشكل عام أيضا.

دفعت سلطة الموت المعاصرة بسياسة الموت نحو نطاق إقليمي عالمي. تعتمد الأشكال الجديدة للحرب ذات النطاق الصناعي على الخصخصة التجارية للجيش والامتداد العالمي للنزاعات، مما يؤدي إلى نزع الصفة الإقليمية للخدمة العسكرية وتبريراتها. وحيث إن الحرب اختُزلت إلى «حرب البنية التحتية» (Mbembe, 2003)، وإلى عملية لوجستية واسعة النطاق (Virilio, 2002)، فهي تهدف إلى تدمير جميع الخدمات التي تسمح للمجتمع المدني بالعمل: الطرق وخطوط

الكهرباء والمطارات والمستشفيات وغيرها من الضروريات. تحول الجيش القديم إلى «ميليشيات حضرية؛ جيوش خاصة؛ جيوش الأرباب الإقليمية؛ شركات الأمن الخاصة وجيوش الدولة، والتي تدّعي جميعها الحق في ممارسة العنف أو القتل» (Mbembe, 2003: 32). ونتيجة لذلك صُنف «السكان» أيضًا، بوصفهم فئة سياسية، إلى «متمردين، أو جنود أطفال، أو ضحايا ولاجئين، أو مدنيين مبتورين وعاجزين، أو قتلى على نهج التضحيات القديمة، بينما يُحصر «الناجون»، بعد نزوح مروع، في المعسكرات ومناطق الاستثناء» (Mbembe, 2003: 34). إن عديدا من الحروب المعاصرة، التي تقودها الائتلافات الغربية تحت غطاء «المساعدات الإنسانية»، هي في الأغلب ممارسات استعمارية جديدة تهدف إلى حماية استخراج المعادن وغيرها من الموارد المادية الجغرافية التي يحتاج إليها الاقتصاد العالمي. بهذا الشكل، تبدو الحروب «الجديدة» أشبه بالصراعات المخصخصة وهجمات العصابات أو الهجمات الإرهابية، أكثر من المواجهة التقليدية للجيوش المجندة والمفهرسة على المستوى الوطني.

قدم أرجون أبادوراي (Arjun Appadurai, 1998) أيضًا تحليلات ثاقبة عن «العنف الإثني» الجديد للأشكال الجديدة للحرب التي تشمل الأصدقاء والأقارب والجيران. فيعجب من عنف هذه الصراعات «المرتبطة بالوحشية والإهانة - بما في ذلك التشويه، وأكل لحوم البشر، والاغتصاب، والاعتداء الجنسي، والعنف ضد المساحات المدنية والسكان. بكل إيجاز، إن التركيز هنا هو على الوحشية الجسدية التي يرتكبها أشخاص عاديون ضد أشخاص آخرين قد يكونون - أو من الممكن أن يكونوا - قد عاشوا معهم في السابق في صداقة نسبية» (Appadurai, 1998: 907). هذا هو بالتحديد المنحى اللا إنساني لحالة ما بعد الإنسان.

علق تشومسكي (Chomsky) ببراعة على هذا الوضع الجديد، الذي وصفه بـ «الحركة الإنسانية العسكرية الجديدة» للتدخلات الإنسانية:

> مسلح بتقنية الدمار العالمي ولغة الخيال الرخيص وعناوين الصحف الشعبية وألعاب البلاي ستيشن: «الحرب ضد الإرهاب، صراع الحضارات، محور الشر، وعملية الصدمة والرعب». تنطلق تلك المغامرات لإنقاذ العالم المتحضر «الإنسان البشري» (homo humanus) من أعدائه

(«الإنسان المتوحش» (homo barbarus)، تحت الادعاءات الجليلة للحرية واللياقة والديموقراطية (مقتبسة من Davies, 1997: 134).

لا يمكن وصف هذا الانتشار للعنف بوساطة التكنولوجيا بشكل كافٍ من حيث تأديب الجسد أو محاربة العدو أو حتى كطريقة لمجتمع السيطرة. لقد دخلنا حقًا في عصر المذابح المدبرة والذرائعية، و«لغة قتل» جديدة، تؤدي إلى خلق «عوالم الموت» المتعددة والمتوازية (Mbembe, 2003: 37). إن أساليب حكم سلطة الموت هذه تنتشر أيضًا باعتبارها معلومات ترفيهية في دوائر الإعلام العالمية، وفقًا لمنطق الوساطة المزدوجة التي ذكرته من قبل.

يقدم العدد الخاص لمجلة الإيكونوميست الأسبوعية (2 June 2012, p.13) بشأن «الأخلاق والآلة»، والذي ذكرته في الفصل الأول، تحديثًا مثيرًا للإعجاب للتكنولوجيا العسكرية المعاصرة. يجادل العدد بأن التطورات الحديثة تنتج تقنية حيوانية جديدة. على سبيل المثال، يمكن لـ «ذبابة التراب» (Sand Flea) التي صممتها بوسطن داياناميكس (Boston Dynamics) (المتفرعة من معهد ماساتشوستس للتكنولوجيا (MIT) أن تقفز عبر نافذة أو على سطح بارتفاع تسعة أمتار، بينما تسمح مثبتات الدوران بالتصوير السلس خلال القفزة. وبعد ذلك يدور الروبوت الذي يزن خمسة كيلوغرامات على عجلاته حتى يحتاج إلى القفز مرة أخرى. وهناك أيضا «رايز» (RISE)، صرصور آلي ذو ست أرجل يمكنه تسلق الجدران؛ معدات آلية من «تيراماكس» (TerraMax) صنعتها أجهزة دفاع أوشكوش (Oshkosh Defense) في ويسكونسن، تحول شاحنات عسكرية أو مركبات مصفحة إلى آلات يُتحكم فيها عن بُعد. «إل إس 3» (LS3) عبارة عن روبوت يشبه الكلاب يستخدم رؤية الكمبيوتر ليسير خلف الإنسان فوق التضاريس الوعرة ويحمل لوازم يصل وزنها إلى 180 كجم. يمكن لـ «إس يو جي في» (SUGV)، وهو روبوت بحجم حقيبة يُدار على مسارات كاتربيلر (caterpillar)، التعرف على رجل في حشد من الناس، وتحميل صورته ومتابعته. «النظرة الأولى» (First Look)، روبوت عسكري صُمم بواسطة آي روبوت (Made by iRobot)، شركة أخرى متفرعة من معهد ماساتشوستس للتكنولوجيا، صُمم ليُلقى عبر النوافذ أو فوق الجدران. «سكاوت إكس تي ثرو- بوت» (Scout XT Throw-bot)، الذي

أعدته شركة ريكون روبوتيكس (Recon Robotics) في ولاية مينيسوتا، هو على شكل مطرقة ذات رأسين بعجلات على كل رأس، ويحتوي على ثقل قنبلة يدوية ويمكن إلقاؤه عبر النوافذ الزجاجية. تساعد مسامير العجلات على الثبات في الأسطح شديدة الانحدار أو الصخرية، تُطور الآن نسخة مائية منه. ها هي مادة الخيال العلمي تتحقق على أرض الواقع.

وكما تشير مجلة «الإيكونوميست»، فإن الأسلحة الجديدة الأكثر فاعلية حتى الآن، هي الـ «يو جي في» (UGV)، المركبات الأرضية التي لا يديرها الإنسان، والتي بدأت العمل في أفغانستان منذ عقد مضى، والـ «يو أي في» (UAV)، المركبات الجوية التي لا يديرها الإنسان - المعروفة أيضًا باسم الدرون أو الطائرة التي تُوجه عن بُعد (RPA) - والتي تعد جزءًا من جيش روبوتات كبير يشمل البر والبحر والجو. في العام 2005، ضربت درونات وكالة الاستخبارات المركزية أهدافًا في باكستان ثلاث مرات؛ وكان هناك 76 غارة في العام الماضي، أدت واحدة منها إلى قتل القذافي في ليبيا. هناك درونات بمختلف الأحجام: «DelFly»، وهو درون على شكل اليعسوب، بُني في الجامعة التقنية في دلفت (Delft)، وزنه أقل من خاتم زواج ذهبي، بما في ذلك الكاميرا. في الطرف الآخر من المقياس يوجد أكبر وأسرع درون في أمريكا، أفنجر (Avenger)، بتكلفة تبلغ 15 مليون دولار، والذي يمكن أن يحمل ما يصل إلى 2.7 طن من القنابل وأجهزة الكشف وغيرها من المعدات، بسرعة أكثر من 740 كم/ ساعة.

هل يجعل الدرون من عملية القتل أمرا سهلا للغاية؟ ليس بالضرورة، وفق «الإيكونوميست». فالدرون يعتمد على معالجة كمية كبيرة من البيانات مما يجعل من الحرب أمرا يخضع لـ«قرارات اللجان». يراقب محامو الحكومة وغيرهم في غرف العمليات مقاطع الفيديو من الروبوتات لإلغاء الضربات غير القانونية أو «التي ستبدو بشكل سيئ على شبكة سي إن إن». علاوة على ذلك، يعمل هؤلاء المراقبون من بُعد في بيئة أكثر إنسانية ولا يتأثرون بالضغوط القتالية. «فاير شادو» (FireShadow)، وهو صاروخ روبوتي صممته الشركة الفرنسية MEDA، يعتبر «ذخيرة متسكعة» قادرة على السفر على بعد 100 كيلومتر أكثر من ضعف المدى الأقصى لقذيفة مدفعية تقليدية؛ يمكن أن تدور في السماء لساعات، وتُستخدم

أجهزة كشف لتتبع هدف متحرك. يمكن للمشغل البشري، الذي يشاهد تغذية فيديو، أن يقرر متى وما إذا كان يجب إطلاقه، أو العثور على نطاق هدف أفضل أو إحباط المهمة تمامًا. كما تردد مجلة «الإيكونوميست» تكرارا، فإنه من الممكن الآن الاستعاضة عن الإنسان كصاحب القرار من الناحية التكنولوجية. يملك الجيش الإسرائيلي رشاشات آلية على حدوده ويراقبها من بُعد. يمكن لمحطة سلاح سامسون للتحكم من بُعد (Samson Remote Weapon Station) التي بناها ديفيد إيشاي (David Ishai) من شركة رافائيل (Rafael)، وهي شركة إسرائيلية، أن تعمل من دون تدخل بشري، فتعثر على الهدف بواسطة أجهزة كشف.

عندما تمت مناقشة الـ RPA أو طياري الدرون بذلك من قبل مجلة «الغارديان» (Carroll, 2012) كان ردهم أن وظائفهم تنطوي على أنماط شجاعة تختلف عما هي في الحرب التقليدية، ليس فقط بسبب اضطرارهم إلى تحمل عواقب الأخطاء المحتملة، ولكن أيضًا بسبب الحاجة إلى درجة مختلفة من الدقة والصرامة للقتل عن طريق التحكم من بعد. يحتاج هؤلاء المحاربون الثاناتوسيون من بُعد إلى معدات متطورة، مثل: «أنظمة استهداف متعددة المواصفات تعمل على دمج أجهزة كشف للأشعة تحت الحمراء وكاميرا التلفزيون المحسّنة ومؤشرات الليزر والإضاءة في جهاز واحد» (Carroll, 2012: 2). علاوة على ذلك، فإن هذا الهيكل المعقد متعدد المهمات لهذا النوع من الحروب يحدث غالبًا تحت رقابة دقيقة من قبل مجموعة من المتخصصين والمشرفين: من الضباط ومحللي الاستخبارات والمحامين العسكريين. لا تقتل الدرونات «بسهولة» أكبر بأي معنى للكلمة.

أما منتقدو هذه التقنيات الفتاكة، بمن فيهم الرئيس الأمريكي السابق جيمي كارتر (Jimmy Carter)، فلديهم منطق مغاير. فهم يجادلون بأن غارات الدرون هي «عمليات إعدام خارج نطاق القضاء والتي تنتهك سيادة الأمم، وتصبغ أخلاقية الولايات المتحدة بوصمة عار، وتغذي التطرف» (Carroll, 2012: 2). ويؤكدون أن أفضل طريقة للتعامل مع هذه الأسئلة المعقدة هي حظر أسلحة ميدان المعركة المستقلة تمامًا وإلزام الروبوتات بالاهتمام الكامل من البشر في جميع الأوقات. في العام 2012 في برلين، شكلت مجموعة من المهندسين والفلاسفة والناشطين اللجنة الدولية لمراقبة الأسلحة الآلية (International Committee for Robot Arm Control) (ICRAC) من

أجل محاولة السيطرة على آثار الاستقلال الذاتي التي توصلت إليها أنظمة الأسلحة الآلية المعاصرة وخاصة الدرون. بيد أن تعهد إدارة أوباما باستثمارات تصل قيمتها إلى 15 مليار دولار أمريكي لدرونات بريداتور (Predator) وريبر (Reaper) يجعل من أهميتها المتزايدة كأسلحة هجومية وكأدوات سياسية أمرا لا شك فيه.

تشير «الإيكونوميست» إلى مزايا أخرى للحرب ما بعد الإنسانية، وتبين أن الجنود الآليين المتمتعين بالحكم الذاتي يمكن أن يكونوا أكثر نفعًا: فلن يغتصبوا النساء، أو يحرقوا المساكن المدنية في حملة غضب، أو يصبحوا صانعي قرار غير منتظمين تحت ضغوط القتال العاطفية. وعلى المنوال نفسه، من المحتمل أن تكون السيارات من دون سائق أكثر أمانًا من السيارات العادية، تمامًا كما جعل الطيارون الآليون الطائرات أكثر أمانًا. علاوة على ذلك، تُستخدم الدرونات على نحو متزايد لأغراض مدنية، كالروبوتات التي استُخدمت منذ فترة طويلة في المنشآت النووية، وعلى سطح طائرات الركاب وفي القطارات من دون سائق. يصف تقرير حديث لصحيفة الغارديان (Franklin, 2012) كيف يستخدم نشطاء البيئة درونا يعمل بالبطارية يبلغ مداه 300 كيلومتر وبتكلفة تقل عن 800 دولار أمريكي لتحديد مواقع عمليات صيد الحيتان اليابانية في مياه القطب الجنوبي، وربما إيقافها. ما كان حصريًا في السابق لقوات التجسس الإسرائيلية والقوات الجوية الأمريكية يُرسل الآن في مهمات تتراوح بين مسح الثدييات البحرية إلى عمليات تفتيش المحاصيل. أصدرت هيئة الطيران الفدرالية في الولايات المتحدة الأمريكية من فورها توجيهات جديدة لاستخدام هذه المركبات.

لا بد للقراء أن يتعجبوا من تطور هذه الإنجازات التكنولوجية، ولكنهم أيضًا سيتساءلون عن المخاطر اللاإنسانية التي تنطوي عليها أسلحة ما بعد المركزية البشرية. من اللافت للنظر كذلك الدور الذي تؤديه الأبحاث الأكاديمية في الجامعات الرائدة في تطوير هذه الروبوتات القاتلة. دخلت العلاقة العتيقة بين الأوساط الأكاديمية والعسكرية مرحلة جديدة مثمرة للغاية في عالمنا ما بعد الإنساني.

تعمل تقنيات ما بعد المركزية البشرية أيضا على إعادة تشكيل ممارسة المراقبة في المجال الاجتماعي. تعد مراقبة الحدود وتهريب الأشخاص من الجوانب الرئيسة للوضع اللاإنساني المعاصر ومن أساسيات لعبة سلطة الموت. يجادل دايكن

(Diken, 2004) بأن اللاجئين وطالبي اللجوء أصبحوا رمزًا آخر لسلطة الموت المعاصرة؛ لأنهم يمثلون اللحظية المثالية للإنسانية التي يمكن التخلص منها والتي يسميها أغامبين أيضًا بـ «الإنسان المقدس» homosacer، ومن ثم فهي تشكل الذات المطلقة لسلطة الموت. يعد انتشار المعتقلات والإجراءات الأمنية المشددة في السجون والمعسكرات في المدن الأوروبية التي كانت يوما ما ذات عقل مدني مثالا على الوجه اللاإنساني لقلعة أوروبا (Fortress Europe). إن المعسكرات - «الحاويات المعقمة وأحادية الوظيفة» (Diken, 2004: 91) - تمثل المعالم المهينة للاإنسانية ما بعد الإنسانية.

يدفع دوفيلد (Duffield, 2008) بالتحليل السياسي الاجتماعي لسلطة الموت إلى أبعد من ذلك ويميز بين البشر المتقدمين أو المؤمن عليهم وبين المتخلفين أو غير المؤمن عليهم: «يُحافَظ على الحياة المتقدمة بشكل أساسي من خلال أنظمة التأمين الاجتماعي والحماية البيروقراطية المرتبطة تاريخيا ارتباطًا وثيقًا بالرأسمالية الصناعية ونمو دول الرفاهية» (Duffield, 2008: 149). يمثل التمييز والتوترات بين هاتين الفئتين حقل «الحرب الأهلية العالمية»، وهو تعريف دوفيلد للرأسمالية المتقدمة المعولمة. علاقة ذلك بالاستعمار واضحة: إنهاء الاستعمار خلق دولا قومية أصبح لشعبها، الذي كان مستعبدًا، مطلق الحرية الآن في الانتشار على مستوى العالم. يشكل هؤلاء الأشخاص الجزء الأكبر من المهاجرين غير المرغوب فيهم واللاجئين وطالبي اللجوء المحتجزين في جميع أنحاء العالم المتقدم. في تطور لا يخلو من القوة الساخرة، يُنظر إلى الهجرة العالمية باعتبارها تهديدا خاصا في أوروبا على وجه التحديد لأنها تعرض البنية التحتية الاجتماعية الرئيسة لأوروبا للخطر: دولة الرفاهية. تثير المجموعة المتنامية من أسلحة الحرب وأساليب القتل أسئلة مهمة حول حالة الموت كموضوع للتحليل السياسي المعاصر.

يشير نطاق وتطور الوساطة التكنولوجية في سلطة الموت المعاصرة إلى أن الموت كمفهوم مازال عالقًا في تناقض. إنه أساسي للنظرية والممارسة السياسية من حيث تقنيات القتل الجديدة ضمن سياق تكنولوجي سريع التوسع يزيد من ضعف الإنسان. ومع ذلك، فإن الموت لا يُدرس بشكل كافٍ كمصطلح في النظرية النقدية وكممارسة راسخة في الإدارة الاجتماعية والسياسية والعلاقات الدولية. لايزال الموت

مفهوما أحاديا وغير متباين، في حين أن ذخيرة الفكر السياسي حول الحياة والسلطة البيولوجية تتكاثر وتتنوع.

لحسن الحظ، فإن نظرية ما بعد الإنسان الجديدة تملأ هذا الفراغ وتقدم مساهمات مهمة. على سبيل المثال، يقترح باتريك هانافين (Patrick Hanafin, 2010) أن الاهتمام المتجدد بسلطة الموت، إلى جانب رؤية مستعرضة لذاتية ما بعد الإنسان، قد يساعدنا على تقديم سرد سياسي وأخلاقي مضاد لـ «الذات القانونية الليبرالية المقيدة والمفروضة» (2010: 133). بالنسبة إلى هانافين، ينطوي هذا على الانتقال من الموقع التقليدي للفناء باعتباره الأفق المميز شبه الميتافيزيقي للوجود. إن العقد الاجتماعي القانوني ذا الأغلبية الذكورية مبني على الرغبة في البقاء. هذه ليست سياسة للتمكين، ولكنها سياسة حبس في نظام طبيعي متخيل يترجم في نظامنا إلى نظام بيولوجي سياسي للانضباط والسيطرة على الأجساد. ما يعنيه هذا هو أننا لا يُعترف بنا كمواطنين كاملين إلا من خلال وضعية الضحايا والخسارة والإصابة وأشكال الجبر التي تأتي معها. تثير النظرية السياسية والقانونية لسلطة الموت في مرحلة ما بعد الإنسان تساؤلات حول ما كانت ستبدو عليه النظرية السياسية إن لم تكن قائمة على الحالات السلبية للجرح والخسارة.

يقترح هانافين أن يأخذ بُعْدَ سلطة الموت على محمل الجد من خلال الابتعاد عن التفكير في الذاتية القانونية باعتبارها مرتبطة بالموت، إلى التفكير في السمات الفردية من دون الهوية التي ترتبط ارتباطًا وثيقًا بعضها ببعض وبالبيئة التي تقع فيها. يشير هذا إلى سياسة حقوق حاسمة لما بعد الإنسان. نرى هنا كيف يمكن فصل ثنائية مهمة أخرى للتفكير الفلسفي الغربي: وهي الحياة السياسية المؤهلة بالموت، على عكس الفلسفة السياسية والقانونية التي تثمن وضعنا الفاني وتخلق سياسة للبقاء. هذا موقف لما بعد الهوية يشجعنا، على نهج فيرجينيا وولف (Virginia Woolf)، على تبني طريقة تفكير «كأنه ذهب بالفعل»، أي التفكير مع الموت وليس ضده. إن التركيز على استمرارية الموت والحياة، وفق هانافين، قد يشكل التهديد النهائي للنظام القانوني المبني على الأفق الضيق لميتافيزيقيا الفناء.

يطرح ويليام كونولي في «سياسة الصيرورة» (William Connolly, 1999) قضية مماثلة: نحتاج إلى تطوير «روح الانخراط» في العوامل الاجتماعية والسياسية

القائمة - بما في ذلك أهوال عصرنا - كمضاد للدمار الذي تسببه سلطة الموت، ومن أجل إحداث الآثار المعاكسة، أي المتغيرات والتحولات غير المتوقعة. تحتاج النظرية النقدية إلى الانخراط مع الحاضر، لتصبح «جديرة بالأزمنة»، بينما تقاوم عنف ورعب وظلم الأزمنة (Braidotti, 2008). تعتمد الأخلاقيات الإيجابية على بناء الإيجابية، ومن ثم دفع الظروف والعلاقات الاجتماعية الجديدة إلى الوجود، من رحم الإصابة والألم. وهي تبني الطاقة بشكل فاعل من خلال تحويل الشحنة السلبية لهذه التجارب، حتى في العلاقات الحميمة التي تعمل فيها جدليات الهيمنة (Benjamin, 1988). بالنسبة إلى دولوز وغاتاري، فإن الإطار الزمني لهذا النشاط السياسي هو خط أيون (Aion)، الزمن المستمر للصيرورة، والذي يختلف عن العمل داخل أو ضد كرونوس (Chronos)، أو زمن النظام السياسي المهيمن. نحن بحاجة إلى العمل مجتمعين وبنشاط نحو رفض الرعب والعنف – الجوانب اللاإنسانية لحاضرنا - وتحويلها إلى بناء للبدائل الإيجابية. يهدف مثل هذا الفكر لسلطة الموت إلى تأكيد التراجع عن الترتيبات الحالية من أجل تحقيق البدائل الإنتاجية. في بقية هذا الفصل سأحاول التفكير في استمرارية الحياة والموت ضمن هذا الارتباط المستمر مع المساءلة السياسية للذاتية ما بعد الإنسانية.

نظرية ما بعد الإنسان عن الموت

أحد الاستنتاجات الأولية الواضحة التي يمكننا استخلاصها من كل ما سبق هو أننا بحاجة إلى التفكير بشكل أكثر صرامة بشأن طرق الموت، في السياق ما بعد الإنساني لسلطة الموت من جهة، والمسؤولية الاجتماعية للطب الجنائي الجديد من جهة أخرى. كيف يعمل الفهم الحيوي والمادي للموت؟ الموت ليس خاصية تميز الإنسان، خاصة في عصر الطبيعة «الآخذة في الاختفاء». بعد أن وصلنا إلى نقيض الفكرة العقلانية عن التحكم البشري في الطبيعة، فإن السؤال البيئي هو كيفية منع انقراض الأنواع. هذه قضية سياسية حيوية: ما الأصناف المسموح لها بالبقاء على قيد الحياة أو بالموت؟ وما المعايير التي تسمح لنا بأن نقرر ذلك؟ تشدد نظرية ما بعد الإنسان على النقطة التي مفادها أنه من أجل وضع معايير مناسبة، نحتاج إلى رؤية بديلة للذاتية لدعم هذا الجهد وجعله فعالا.

يجب أن نبدأ بتصنيف الطرق المختلفة الموزعة اجتماعيا والمنظمة للموت: العنف، والأمراض، والفقر، والحوادث، والحروب والكوارث. يعد استمرار العنف السياسي ومفاهيم «الحروب العادلة» جزءا من هذا النقاش، وكذلك تحليل الطرق التي تعامل بها الفلاسفة الناقدون مع الموت (Critchley, 2008). يمكننا بعد ذلك المضي قدما في النظر إلى طرق الموت الداخلية والمنتجة ذاتيا: الانتحار، والاحتراق النفسي، والاكتئاب وغيرها من الأمراض النفسية الجسدية. كيف تبدو نظرية الموت لما بعد الإنسان؟ إنها توفر فهمًا أكمل لكيفية عمل السياسة الحيوية فعليا في السياق المعاصر المميز بالحروب «الجديدة» والأسلحة التكنولوجية الثاناتوسية التي يُتَحكَّم فيها من بُعد. تنتج عن نهج سلطة الموت خارطة أكثر دقة لكيفية تفاعل الذوات المجسدة المعاصرة وقتلها بعضها بعضا. في المقابل، يقدم هذا النهج أدوات تحليلية جديدة لأخلاقيات تحترم كلًا من رعب وتعقيد عصرنا وتحاول التعامل بإيجابية معهما. يا لها من أجندة لن أتمكن من إعطائها حقها هنا للأسف.

تعتمد رؤية الفرد عن الموت على افتراضات الفرد عن الحياة. في رأيي المادي الحيوي تعتبر الحياة طاقة كونية، وفوضى فارغة وسرعة أو حركة مطلقة في الوقت ذاته. هي غير شخصية وغير إنسانية بالمعنى الوحشي والحيواني للتغير الجذري: زوي بكل قواها. هذا لا يعني أن زوي، أو الحياة كحيوية مطلقة، تخلو من السلبية، فباستطاعتها أن تؤذي. فتظل زوي أكبر من الطبقة المعينة للوجود الجسدي الذي يشكّل ذواتاً فردية. يقع الإنسان في مستوى متدنٍ من الكثافة النقية، أو القوة الظاهرية. إنه تحدٍ مستمر بالنسبة إلينا أن نرتقي إلى المستوى المناسب، وأن نكون «جديرين بعصرنا»، بينما نقاومه، ومن ثم نمارس «حب القدر» (amor fati) بإيجابية. إن صعود موجة الحياة وكثافاتها بطريقة علمانية، كاشفين الحدود بينما نحن نتجاوزها أمر صعب جدا. لا عجب أن معظمنا، كما لاحظت جورج إليوت ببراعة، يدير ظهره إلى هدير الطاقة الكونية. غالبا ما ننهار في مواجهة الحياة ولا يمكننا أن نتحملها أكثر من ذلك. الموت هو التغيير النهائي، على الرغم من أنه ليس نهائيا، حيث تستمر زوي، بلا هوادة.

الموت هو الفائض المفاهيمي غير الإنساني: الثقب الأسود الذي لا يمكن تمثيله، أو تصوره، وغير المنتج والذي نخشاه جميعا. وعلى رغم ذلك، فإن الموت هو أيضا

توليفة إبداعية للتدفقات والطاقات والصيرورة الدائمة. يقترح غيل دولوز (1983, 1990b, 1995) أنه لفهم الموت، نحتاج إلى منهج غير تقليدي يعتمد على التمييز الأولي والأساسي بين الموت الشخصي وغير الشخصي. السابق مرتبط بقمع الأنا الفردية، أما الأخير فهو أبعد من الأنا: موت يسبقني دائما، ويمثل الحد الأقصى لقوى صيرورتي. بعبارة أخرى، من وجهة نظر ما بعد إنسانية، فإن التشديد على عدم شخصية الحياة يلازمه تأمل مماثل عن الموت. نظرا إلى أن الإنسان فانٍ، فالموت، أو زوال الحياة، مكتوب في جوهرنا: إنه الحدث الذي يبني خطوطنا الزمنية ويؤطر مناطقنا الزمنية، ليس بوصفه حدا أقصى، بل باعتباره شيئا يسهل اختراقه. بقدر ما هو موجود دوما في إطارنا الجسدي والنفسي، كالحدث الذي يكون دائما قد وقع مسبقا (Blanchot, 2000)، فالموت بوصفه حدثا مؤسسا أصبح وراءنا؛ لقد حدث بالفعل كإمكانية افتراضية تبني كل ما نحن عليه. إن النتاج الكامل لوعينا للطبيعة المؤقتة لكل ما يعيش هو اللحظة الحاسمة في وجودنا. إنه يبني ذواتنا التي تتحول، وقدراتنا على العلاقة وعملية اكتساب الوعي الأخلاقي. لأننا فانون، فنحن جميعا «موجودون سابقا»: مشهد موتنا مكتوب بشكل غير مباشر في نص زمنيتنا، ليس كحاجز، ولكن كشرط للإمكانية.

هذا يعني أن أكثر ما نخشاه جميعا، موتنا، مصدر الكرب والإرهاب والخوف، لا ينتظرنا في الأمام بل هو وراءنا بالفعل؛ قد حدث مسبقا. هذا الموت الذي يتعلق بماضٍ موجود إلى الأبد ليس فرديا بل غير شخصي؛ هذا هو الشرط المسبق لوجودنا، للمستقبل. هذا القرب من الموت هو صداقة حميمة تدعو إلى التحمل، بالمعنى المزدوج للمدة الزمنية أو الاستمرارية والمعاناة المكانية أو الاستدامة. إن تكوين صداقة مع الضرورة غير الشخصية للموت هو طريقة أخلاقية لتثبيت الذات في الحياة كزائر عابر بجروح طفيفة. فنبني منزلنا على الكسور، إذا جاز التعبير. نعيش لنتعافى من الوعي المروع بأن هذه اللعبة قد انتهت حتى قبل أن تبدأ. إن القرب من الموت يعلق الحياة، ليس في إعلائية، بل في المحايثة الراديكالية لـ «مجرد حياة»، هنا والآن، لأطول فترة ممكنة وبقدر ما نستطيع.

هذا لا يعني، مع ذلك، أن الحياة تتكشف في أفق الموت. كما ذكرت سابقا، فإن هذه الفكرة الكلاسيكية أساسية في الميتافيزيقيا المتمثلة في المقدرة التي، خصوصا في

التقاليد الهايدغرية، تُقدّس الموت باعتباره السمة المميزة للوعي الإنساني. أريد أن أشدد بدلا من ذلك على الطبيعة التفاضلية الإنتاجية لزوي، وهو ما يعني الجانب الإنتاجي في استمرارية الحياة والموت. إنها لا تنكر حقيقة الرعب، بل تعيد العمل عليه لتأكيد القوى الحيوية للشفاء والرحمة. هذا هو جوهر الأخلاقيات الإيجابية لما بعد الإنسان في وضع سبينوزي معاصر (Braidotti, 2011b). قدم إدوارد غليسانت (Edouard Glissant, 1997) مثالا مشرقا، حيث أعاد عمله في مجال الاستعمار والأدب صياغة أهوال الحداثة بطريقة إيجابية، بدءا من التجربة التاريخية العالمية للرق. يطبق غليسانت الفكر الرحال لنقد «اللغات الأم» المهيمنة والمحددة للدولة، التي هي في معظمها أوروبية. إن الدعوة إلى تعدد اللغات الهجينة والكريولية على نطاق عالمي هي إجابة إيجابية على الثقافة الأحادية القسرية التي تفرضها القوى الاستعمارية والإمبراطورية. أخلاقيات الإيجابية الإنتاجية هي طريقة مختلفة للتعامل مع الألم والصدمات والعمل في الحالات الشديدة، مع العمل على إبراز القوة التوليدية لزوي؛ حياة تتجاوز الإنسان المقيد بالأنا.

من هذا المنظور، لا يعتبر الموت الوجهة الغائية للحياة، أو نوعا من المغناطيس الأنطولوجي الذي يدفعنا إلى الأمام: أكرر أن الموت وراءنا. الموت هو الحدث الذي كان دائما قد وقع بالفعل على مستوى الوعي. كواقعة فردية، سيأتي في شكل انقراض جسدي مادي، ولكن بوصفه حدثا، بمعنى إدراك المحدودية، والتدفق المتقطع لوجودي هناك، الموت قد حدث بالفعل. جميعنا متزامنون مع الموت، الموت هو وقت معيشتنا نفسه، بقدر ما نعيش جميعا في وقت مستعار. إن وقت الموت بوصفه حدثا هو الحاضر المستمر غير الشخصي لأيون Aion، الصيرورة المستمرة، ليس فقط كرونوس Chronos الخطي والفردي. زمن الموت هو الوقت نفسه، وأعني بذلك مجمل الزمن.

قد تبدو بعض هذه الأفكار غير بديهية للمنظّرين النقديين العلمانيين. أريد أن أصر، مع ذلك، على ضرورة إعادة التفكير في الحياة ما بعد الإنسانية خارج حدود الموت القديمة. قد يكون من المفيد لنا أن نتذكر هنا أهمية تكتيك التغريب، الذي أوجزته في الفصل السابق. لمقاربة الموت بطريقة مختلفة قد نرغب في البدء في وضع مسافة نقدية من القيمة المزعوم أنها واضحة والمنسوبة إلى «الحياة» في

ثقافتنا. أعيش في عالم يقتل فيه بعض الناس باسم «الحق في الحياة» المقدس. أود أن أشير إلى تقاليد فكرية أكثر وضوحا لا تبدأ من افتراض القيمة المتأصلة والواضحة والجوهرية لـ «الحياة» وتشدد بدلا من ذلك على العناصر المؤلمة لهذه الحياة نفسها في ألفتهم غير الملاحظة في كثير من الأحيان. بمعنى آخر، «الحياة» هي ذوق مكتسب، وإدمان ليس له شبيه، ومشروع لا نهاية له. على المرء أن يعمل على تحقيقه. الحياة عابرة ونحن لا نملكها؛ نحن فقط نسكنها، كما نسكن المنازل المشتركة (timeshare).

موت الذات

فكرتي الحيوية عن الموت هي أنه غير الإنساني الذي بداخلنا، والذي يحررنا نحو الحياة. كل منا كان دوما «خبر كان» بالفعل، لأننا كائنات فانية. الرغبة في أن نصير هي الدافع الأنطولوجي الذي يغوينا للاستمرار في الحياة. إذا استديمت الحياة فترة طويلة تصبح عادة. إذا أصبحت العادة تتحقق ذاتيا، تصبح الحياة إدمانا، وهو عكس ما هو ضروري أو بديهي. إن عيش «مجرد حياة» يعتبر من ثم مشروعا، وليس أمرا بديهيا، حيث لا يعتبر ذلك طبيعيا أو تلقائيا. يتعين على المرء «الشروع» في الحياة بشكل منتظم، من خلال تجديد شحنة الرغبة الكهرومغناطيسية، على رغم أن المرء في كثير من الأحيان يعيش يومه على نحو تلقائي. الحياة في أحسن أحوالها جذابة، ولكنها ليست قهرية. إذا نظرنا إلى ما وراء اللذة والألم فسنجد أن الحياة هي عملية الصيرورةِ، ومدٌّ حدود التحمل.

أين النظرية النقدية من فكرة الموت الحيوية هذه؟ تتلخص تجربة التغريب في محاولة التفكير في اللانهاية، ضد رعب الفراغ، في برية مساحات العقل غير البشرية، مع ظل الموت يتدلى أمام أعيننا. يصبح الفكر إذن بادرة للتأكيد والأمل في الاستدامة والتحمل، للعلاقات المحايثة والاتساق المحدد زمنيا. إن تجاوز الآثار الشالة للشك والألم، والعمل عبرها، هو مفتاح الأخلاق. الفكر النقدي ما بعد الإنساني لا يهدف إلى التفوق، ولكن إلى تحويل السلبية إلى مشاعر إيجابية.

الحياة هي رغبة تهدف بشكل أساسي إلى التعبير عن نفسها ومن ثم تدور حول طاقة الإنتروبيا: تصل إلى هدفها ثم تذوب، مثل السلمون الذي يسبح في اتجاه المنبع

لينجب ثم يموت. ومن ثم يمكن اعتبار الرغبة في الموت بمنزلة نظير للرغبة في العيش بعمق، وتعبير آخر عنها. النتيجة الطبيعية أكثر مرحا: ليس فقط هناك انعدام توتر جدلي بين إيروس (Eros) وثاناتوس، بل إن هذين الكيانين هما في الحقيقة قوة حياة واحدة تهدف إلى الوصول إلى تحقيق ذاتها. المادية الحيوية ما بعد الإنسانية تزيح الحدود بين الحياة والموت. تهدف «الحياة»، أو «زوي»، أساسا إلى إدامة الذات وبعد ذلك، بعد أن تحقق هدفها هذا، إلى الانحلال. من ثم يمكن القول إن الحياة كزوي تشمل أيضا ما نسميه «الموت». نتيجة لذلك، ما نتطلع إليه بشوق نحن البشر هو ليس الاختفاء، بل لأن نفعل ذلك في فضاء حياتنا وبطريقتنا الخاصة (Phillips, 1999). وكأن كلا منا يرغب في الموت بطريقته الخاصة. إن رغبتنا الأعمق هي في موت نصممه ونشكله بأنفسنا، ومن ثم فإننا نسعى وراء ما نحاول في النهاية تجنبه ونصبح حالات انتحار وجودية افتراضية، ليس من باب العدمية، ولكن لأن طبيعتنا هي أن نموت ورغبتنا العميقة هي في تشكيل موتنا بأنفسنا.

إن ذلك مفارقة بالطبع؛ إنها مفارقة غير الإنساني كما حللها ليوتارد: شيء ما في بنية الإنسان يقاوم وببساطة الانتماء إلى الإنسانية المشتركة ويطمح إلى ما هو أبعد من ذلك. غالبا ما يُعتَبر غير الإنساني الأنطولوجي شيئا مقدسا، لكن بالنسبة إلى المادي العلماني مثلي فإن هذا ليس مقنعا. إن ما نطمح نحوه هو طاقة كونية لا نهاية لها، شرسة بقدر ما هي منظمة ذاتيا. إن الوعي بالـ «ما وراء» يرتبط بالموت بوصفه تجربة حدثت دائما بالفعل، وليست إعلائية ما. بينما نكافح جميعنا من أجل البقاء على المستوى الواعي، فعلى مستوى أعمق من هياكلنا اللاواعية فإن كل ما نتوق إليه هو أن نستلقي بصمت ونترك الوقت يغمرنا في سكون اللاحياة. يُعد تصميم أحدهم لموته بمنزلة عملية إيجابية لأنها تعني استنباط نهج أو «أسلوب» للحياة يعمل تدريجيا وبشكل مستمر على إصلاح طرائق ومسرح الفعل الأخير، من دون ترك أي شيء من دون العناية به. بممارسة نوع من الإغواء في الخلود، فإن الحياة الأخلاقية هي الحياة كانتحار افتراضي. الحياة كانتحار افتراضي هي الحياة كخلق مستمر. الحياة تُعاش من أجل كسر دورات التكرارات الخاملة التي تستهل في التفاهة. خشية أن نخدع أنفسنا بذرائع نرجسية، نحتاج إلى تنمية القدرة على التحمل والخلود في الزمن، أي الموت في الحياة.

يجدر بنا تكرار أن القدرة الإنتاجية لاستمرارية الحياة - الموت هذه لا يمكن ربطها أو حصرها في الفرد البشري. إنها بالأحرى تتعدى بشكل تقاطعي جميع الحدود في السعي إلى تحقيق هدفها، وهو إدامة الذات كتعبير عن قوتها. إنها تربطنا عبر الأفراد وعبر الأجيال وبفلسفة بيئية. فكما أن الحياة في نفسي ليست لي أو حتى منفردة بالمعنى الضيق الذي تتبناه الفردانية الليبرالية، فإن الموت في نفسي ليس لي، إلا بالمعنى المحدود للغاية للمصطلح. في كلتا الحالتين، كل ما يمكنني «أنا» أن آمله هو صياغة حياتي وموتي في وضع وفي سرعة وشكل يمكن أن يحمل كثافة كل ما «أنا» قادر عليه. يمكنني «أنا» تصميم هذه البادرة ذاتيا بشكل تلقائي، ومن ثم التعبير عن جوهرها كالرغبة الأساسية في التحمل: أسميها «القوة» (potentia).

التحول نحو غير الملحوظ

ما نتطلع إليه حقا بوصفنا بشرا هو أن نختفي من خلال الاندماج في هذا التدفق التوليدي للصيرورة، حيث الشرط المسبق هو فقدان الذات الفردية الذرية واختفاؤها واختلالها. نطمح إلى مثال يجعلنا لا نأخذ معنا إلا ذكرياتنا، ولا نترك وراءنا إلا خطواتنا. أكثر ما نرغب فيه حقا هو تسليم النفس، ويفضل أن يكون ذلك في معاناة النشوة، ومن ثم اختيار طريقتنا في الاختفاء، وطريقتنا في الموت لأنفسنا وكأنفسنا. يمكن وصف ذلك أيضا بأنه لحظة حل النفس الزاهدة؛ لحظة اندماجها مع شبكة من القوى غير البشرية التي تؤطر الذات، شبكة الكون ككل. قد نسميها الموت، ولكن في أنطولوجيا أحادية للمادية الحيوية، يتعلق الأمر بالمحايثة الجذرية. أي المجموع الكلي للحظة التي نتزامن فيها بشكل كامل مع أجسادنا لنصبح في النهاية ما كان بنا أن نكونه أساسا: جثة افتراضية.

يمثل الموت، أو اللاإنساني في داخلنا، تحول الذات نحو غير الملحوظ على أنه أبعد الحدود لعمليات التغير أو الصيرورة العميقة. ليس هذا بإعلائية، بل محايثة تجريبية جذرية، أي انقلاب لكل ما هو حي نحو هدير التحول الكوني الفوضوي. إنه يمثل القوة التوليدية لزوي، آلة الحيوان الكبرى للكون، ما وراء الموت الفردي الشخصي. لا تنسَ أن هذا الخطاب علماني، أُنشئ بواسطة نظرية نقدية تريد التفكير حتى النهاية باستمرارية الطبيعة -الثقافة ضمن أنطولوجيا أحادية تعتبر كل شيء ذكيا ومنظما ذاتيا. إن إدراك

هذه الاستمرارية يجعلنا قادرين على أن نكون مستحقين لكل ما يحدث لنا: حيث يُعد «حب القدر» هو الاعتراف العملي بأن الذات ما بعد الإنسانية هي تعبير عن موجات متعاقبة من الصيرورة، تغذيها زوي، المحرك الأنطولوجي. إنه ليس إنسانيا ولا إلهيا، لكنه مادة لا هوادة فيها ومتعهدة بعلائقية ذات أنواع واتجاهات متعددة. تستمر الحياة من دون أي إنسان بلا هوادة في القوة الحيوية التي تنشطها. إن التحول نحو غير الملحوظ يمثل نقطة الإخلاء أو التلاشي من الأنفس المقيدة ودمجها في الأوساط، والأراضي الوسط، والمحايثة الجذرية للأرض نفسها وصداها الكوني. التحول نحو غير الملحوظ هو الحدث الذي لا يوجد له تمثيل، لأنه يعتمد على اختفاء النفس الفردية. إن الكتابة كأن النفس قد اختفت بالفعل، أو التفكير فيما وراء النفس المقيدة، هي الدلالة المطلقة للتغريب. تضطلع هذه العملية بتحقيق الإمكانيات الافتراضية في الوقت الحاضر، في تسلسل زمني يقع في مكان ما بين ما هو في الماضي وما لم يحصل بعد، حيث يخلط بين الماضي والحاضر والمستقبل في الكتلة الحاسمة لحدث ما. إن الطاقة الحيوية التي تدفع بتحويل القيم إلى تأكيد هي قوة الحياة كتحول دائم يعبر عن نفسه من خلال الفراغ الفوضوي والتوليدي للإيجابية. يؤدي هذا الحدث إلى جاذبية نحو الحياة تنفصل عن الاقتصاد الطيفي للسلبية وينطوي على تكوين صداقة مع الموت غير الشخصي.

إن النظرية ما بعد الإنسانية للموت كاستمرارية حيوية تبتعد كثيرا عن فكرة الموت باعتباره الحالة غير الحية وغير المبالية للمادة، أو الحالة الموجزة التي يفترض أن «يعود» الجسد إليها. بل إنها تتهجى الرغبة كشيء وفير ومفرط التدفق، وليس كنقص. الموت هو التحول نحو غير الملحوظ لذات ما بعد الإنسان، ومن ثم فهو جزء من دورات التحول، شكل آخر من أشكال الترابط، علاقة حيوية تربط قوة مع قوى متعددة أخرى. إن غير الشخصي هو الحياة والموت كبيوس/ زوي – الجسد الخارجي كحد للروحي: التحول نحو غير الملحوظ.

إن المفارقة المتمثلة في التأكيد على الحياة باعتبارها قوة وطاقة، وحتى عبر قمع شريحة معينة من الحياة التي أسكنها «أنا»، هي وسيلة لدفع كل من مرحلة ما بعد الإنسانية وما بعد المركزية البشرية إلى نقطة الانهيار. فهي تذيب الموت في تحولات عملية متغيرة باستمرار، ومن ثم تحطم الأنا، برأسمالها من النرجسية، وجنون العظمة

والسلبية. إن الموت بوصفه عملية من وجهة نظر الأنا المحددة والمقيدة للغاية ليست له أهمية على الإطلاق. هذا النوع من «النفس» الذي يجري «تصميمه» من خلال هذه العملية هو ليس واحدا، لكنه ليس تعددا مجهول الهوية أيضا. فالنفس تفاضلية وتتشكل من خلال مجموعات من العلاقات المتبادلة المتضمنة والمتجسدة. يتماسك الالتحام الداخلي للذات ما بعد الإنسانية هذه عبر محايثة تعابيرها وأفعالها وتفاعلاتها مع الآخرين وعبر قوى التذكر أو استمرارية الوقت. أشير إلى هذه العملية من حيث الاستدامة، وذلك لتأكيد فكرة القدرة على التحمل التي تنطوي عليها. فالاستدامة تفترض الإيمان بالمستقبل، وأيضا الإحساس بالمسؤولية تجاه «نقل» عالم يمكن العيش فيه ويستحق العيش فيه للأجيال القادمة. الحاضر الذي يدوم طويلا هو نموذج مستدام للمستقبل. وإزاء هذه الصورة المتمثلة في تمجيد النفس لوعي طنان وأناني، ونرجسي ومهووس بجنون العظمة، تطلق النظرية النقدية لما بعد الإنسان العنان لقوى زوي المتعددة التي لا تتزامن مع الإنسان، فضلا عن الوعي. تؤطر هذه الأنواع غير الماهوية للحيوية الذات ما بعد الإنسانية.

يبتعد هذا النوع الحيوي من المادية كل البعد عن التأكيد المسيحي للحياة أو التفويض الإعلائي لنظم المعنى والقيم لفئات أعلى من النفس المجسدة. بل على العكس من ذلك تماما، فإن ذكاء الجسد الحيثي الجذري هو الذي ينص مع كل نفس على أن الحياة فيك ليست مميزة من قبل أي دال رئيس، وبالتأكيد لا تحمل اسمك. إن إدراك الفرق المطلق بين التأثيرات المكثفة أو غير الملموسة والأجساد المتأثرة المحددة التي يصدف أن نتجسدها أمر بالغ الأهمية لأخلاقيات ما بعد الإنسان الإيجابية. الموت هو الذي لا يستدام، لكنه واقعي أيضا لأنه يتمتع بالقدرة التوليدية على توليد الواقع الفعلي. ومن ثم فإن الموت ليس إلا تجسيدا واضحا للبنود النشطة في كل جانب من جوانب الحياة، أي القوة غير الشخصية في الجهد المبذول. تعتمد ذات ما بعد الإنسان على تأكيد هذا النوع من التعددية والتواصل العلائقي مع «الخارج» الكوني واللانهائي.

الخلاصة: عن أخلاقيات ما بعد الإنسان

إن مأزق ما بعد الإنسان يتضمن أشكالا محددة من الممارسات اللاإنسانية وغير الإنسانية التي تتطلب أطرا جديدة للتحليل وقيما معيارية جديدة. لقد تناولت في

هذا الفصل تأثير سلطة الموت في حالة ما بعد الإنسان من خلال العديد من القضايا المترابطة. أولا، ناقشت الجوانب المدمرة من الأشكال الجديدة للإنسانية الشمولية التفاعلية أو السلبية التي تولدها مجتمعات المخاطر العالمية المشتركة والتضمين العام لكل ما يعيش في اقتصاد سياسي يتمثل في رأس المال المعلوماتي للحياة نفسها. ثانيا، ركزت على الأشكال واسعة الانتشار للوساطة التكنولوجية ومدى إعادة هيكلة شبكات الاتصال العالمية والتدخل البيولوجي الوراثي للعلاقة بين الطبيعة والثقافة في استمرارية معقدة قد تكون مدمرة بقدر ما هي مولدة. ومن الأمثلة على ذلك الحروب الجديدة، بما في ذلك التدخلات الإنسانية والأسلحة الآلية القادرة على اتخاذ القرارات من دون تدخل الإنسان. لقد طرحت الحاجة إلى إعادة تشكيل التمييز بين الحياة والموت كاستمرارية حيوية قائمة على التمايز الداخلي، وقدمتها على أنها الانقلاب المزدوج أولا للفردية، لمصلحة المفردات المعقدة، وثانيا للمركزية البشرية، لمصلحة تعدد التدفقات والتجمعات غير البشرية. عبر هذه الأمثلة، أكدت على عدم الإنسانية والعنف في عصرنا ودعوت إلى ممارسات إيجابية للتصدي لاقتصاد سلطة الموت الذي نحن فيه.

اسمحوا لي بأن ألخص عددا من ملامح هذا التحول لما بعد الإنسانية، ونحو سلطة الموت. النقطة الأولى هي أن الذات السياسية والقانونية لنظام الحكم في الحياة والموت هي كيان منسوب إلى ما بعد المركزية البشرية وإلى الإيكوسية. تتميز هذه الذات التي تحركها زوي بالاعتماد المتبادل مع البيئة الخاصة بها من خلال بنية التدفقات المتبادلة ونقل البيانات التي تُكوِّن بشكل أفضل كتبادل معقد ومكثف.

ثانياً، هذه الذات المرتبطة بالبيئة هي كيان جماعي محدود، تتجاوز حدود الحركة الإنسانية الكلاسيكية والمركزية البشرية. الكائن البشري هو كائن متشابك ومتصل بمجموعة متنوعة من المصادر والقوى المحتملة. لذلك فمن المفيد تعريفه كآلة، ولا يعني ذلك أنه جهاز أو شيء له هدف نفعي على وجه التحديد، بل شيء أكثر تجريدا وفي الوقت نفسه أكثر تضمينا ماديا. إن التعريف المبسط لآلة الجسم body - machine هو أنها كيان ذكي ومتأثر يتجسد في التقاط العمليات وتحويل الطاقات والقوى. وبوصف الكيان المجسّد مرتبطا بيئيا وقائما على أساس إقليمي، فإنه يتغذى على بيئته (الطبيعية أو الاجتماعية أو البشرية أو التكنولوجية)

ويجسدها ويحولها باستمرار. ولأنه يتجسد في هذا الأسلوب البيئي عالي التقنية فهو يستوجب الانغماس الكامل في مجالات التدفقات والتحولات المستمرة. ليست كلها إيجابية بالطبع، لأن الجوانب اللاإنسانية تستلزم أشكالا متعددة من الضعف، على الرغم من أنها في مثل هذا النظام الديناميكي لا يمكن التعرف عليها أو الحكم عليها مسبقا. ومن ثم، نحن بحاجة إلى تجربة ممارسات جديدة تسمح بمجموعة من الحالات المحتملة - التحقيقات والتحقيقات المضادة - للخطوط المختلفة للصيرورة، كما أشرت في الفصل السابق.

ثالثا، يثير مثل هذا الموضوع لسلطة زوي أسئلة مهمة أخلاقيا وسياسيا. بالنظر إلى تسارع عمليات التغيير، كيف يمكننا معرفة الفرق بين التدفقات المختلفة للتغييرات والتحولات؟ يجب أن يجري حساب خطوط التحويل أو الصيرورة وتحديدها كمجموعة جماعية لمسارات أخرى محتملة للصيرورة. لا يوجد نموذج ثابت أو أحادي يمكنه تقديم إجابة مناسبة: نحن بحاجة إلى مزيد من الانفتاح البراغماتي وتنويع الاستراتيجيات الممكنة. تتمثل نقطة الانطلاق في قوة زوي التوليدية التي لا هوادة فيها والمدمرة في وقت واحد، والنمط الخاص للمساواة عبر الأنواع التي تعتبر أساسا لأخلاقيات ما بعد الإنسان. إنها مسألة قوى إلى جانب كونها مسألة أخلاق.

رابعا، يجب إعادة التفكير في الزمنية المحددة لذات ما بعد الإنسان إلى ما هو أبعد من الميتافيزيقيات الخاصة بالفناء. الذات هي محرك تطوري، يتمتع بزمنيته المجسدة الخاصة به، سواء بمعنى التوقيت المحدد للشفرة الوراثية أو الوقت النسبي للذاكرة الفردية. إذا كانت الذات المتجسدة للطاقة الحيوية عبارة عن كائن جزيئي معقد، مصنع للكيمياء الحيوية يحتوي على جينات ثابتة ومتغيرة، وكيان تطوري له أدواته الملاحية الخاصة وفترة زمنية مدمجة، فإننا بحاجة إلى شكل من القيم الأخلاقية ووكالة سياسية تعكس هذه الدرجة العالية من التعقيد الزمني. ما أعنيه هو أنه من خلال تبني رؤية مختلفة للذات ومعها فكرة جديدة عن التفاعل بين الطبيعة والثقافة، قد تتمكن النظرية النقدية من تجاوز المفاهيم الحداثية والاختزالية نوعا ما عن اللاإنساني.

خامسا، وأخيرا، لا يمكن فصل هذا النهج الأخلاقي عن اعتبارات السلطة. إن الرؤية المتمحورة حول زوي لذات ما بعد الحداثة الممكنة تكنولوجيا أو ذات

الرأسمالية المتقدمة محفوفة بالتناقضات الداخلية. تمثلها مهمة الرسم للنظرية النقدية، وجزء لا يتجزأ من هذا المشروع هو مراعاة الآثار المترتبة على الرؤية الموضوعية تاريخيا للذات (Braidotti, 2002). إن للمساواة المتمحورة حول زوي والتي تنقلها التحولات التكنولوجية الحالية عواقب وخيمة على الرؤية الإنسانية للذات. بعبارة أخرى، تؤدي قوة زوي إلى إزاحة جاذبية الرأسمالية المتقدمة الاستغلالية والمحددة بسلطة الموت. تتعطل كل من الفردية الليبرالية والحركة الإنسانية الكلاسيكية في أسسها بسبب التحولات الاجتماعية والرمزية التي تحدثها حالتنا التاريخية. بعيدا عن كونها مجرد أزمة في القيم، فإن هذا الموقف يواجهنا بمجموعة هائلة من الفرص الجديدة. إنها تتلاقى، من خلال مسارات مختلفة، نحو إعادة تكوين فهمنا المشترك للإنسان كنوع. أحدها هو الرابط السلبي لضعف عموم البشر الذي حللتُه في الفصل السابق: بمعنى أننا جميعا في هذه الفوضى معا، بغض النظر عن كل الاختلافات الأخرى. هناك طريقة أخرى أقرب إلى قلبي، وهي البدء من تلك الاختلافات في الموقع، ومن خلال حسابها من حيث القوة، باعتبارها مقيدة ومثمرة في الوقت نفسه (potestas وpotentia)، لتجريب أوضاع مختلفة من ذاتية ما بعد الإنسان. لقد جادلت بأنه، كرد محتمل على هذا التحدي، ينبغي لنا أن ننظر في حيوية ما بعد المركزية البشرية من منظور ما بعد إنساني، وقد عرّفت نظرية ما بعد الإنسان وفقا لذلك.

يدعم هذه القناعة موقعي التاريخي والسياسي الجغرافي، الذي يجعلني على دراية بالمصادفة الفصامية للتأثيرات الاجتماعية المتعارضة تماما: قدرة الاستهلاك المفرط واستنفاد احتياطيات العالم من التنوع البيولوجي في البذور والحبوب والنباتات وإمدادات المياه على التعايش في الاقتصاد السياسي للاستغلال والاحتفال بالحياة نفسها. وبالمثل، فإن وباء فقدان الشهية/ الشره المرضي من ناحية، والجوع الناجم عن الفقر من ناحية أخرى، يعبران عن موجات تشنجية متمثلة في توسع وتقلص وزن الجسم في مجموعة الطبقات الفخمة من العالم والتقليل والتدمير المتعمد للعديد من الشعوب الأخرى، من خلال التدخل النشط أو الإهمال المطلق.

تجتمع السلطة الحيوية وسلطة الموت لإعادة تحديد الذاتية المتجسدة في استمرارية ما بعد إنسانية تدعو إلى تشفير أخلاقي جديد. ومن ثم، أنا أدرك أيضا

أن حالة البشر المجسدين الذين يصبحون «أضرارا جانبية» في حروب التكنولوجيا الفائقة التي تضربهم من السماء بـ «القنابل الذكية» التي تسقطها الطائرات من دون طيار، هي أقرب إلى حالة الحيوانات في حديقة سراييفو للحيوانات، والتي أُطلق سراحها قسريا نتيجة لقصف حلف شمال الأطلسي (NATO) واضطرت للتجول في الشوارع - خائفةً ومروِّعة للبشر حتى استسلمت لنيران صديقة - منها إلى تعريف اتفاقية جنيف (Geneva Convention) لـ «خسائر الحرب». أريد مواجهة سلطة الموت السياسية للرأسمالية الوراثية الحيوية والتفكير من داخل إدراك أن أسعار السوق للطيور الغريبة والحيوانات شبه المنقرضة يمكن مقارنتها، غالبا لحسن حظ الأنواع المنقولة، بأسعار الأجساد التي يمكن التخلص منها من النساء والأطفال وغيرهم في تجارة وصناعة الجنس العالمية. فقول كونراد (Conrad) المرعب «أبيدوا الوحوش!» لا يعرف حدودا بين الأنواع في يومنا هذا. هذا هو الوجه اللاإنساني لموقعي، الـ «هنا» و«الآن» ما بعد الإنسانيين اللذين يؤطران النظرية النقدية لما بعد الإنسان كمسعى نشط لإيجاد بدائل مؤكدة. إنه أيضا الإطار الذي أريد أن أقترح فيه بديلا إبداعيا، من خلال المادية العلمانية وغير الماهوية والحيوية، والنظرية المؤكدة للموت ما بعد الإنساني باعتباره اللاإنساني المولد داخل الذات، الذي يجعلنا جميعا بشرا بتميز.

4

العلوم الإنسانية ما بعد الإنسان: الحياة ما وراء النظرية

«نحتاج إلى الإبداع المفاهيمي والشجاعة الفكرية لنرتقي إلى مستوى هذه المناسبة، حيث لا توجد عودة منها»

كيف لا تتأثر العلوم الإنسانية بحالة ما بعد الإنسان؟ إن خلع الحدود الاستطرادية والاختلافات الفئوية الذي هيجه انفجار الحركة الإنسانية والانهيار الداخلي للمركزية البشرية يسبب كسرا داخليا في العلوم الإنسانية لا يمكن إصلاحه فقط عن طريق النوايا الحسنة. دعونا نقيّم الضرر على أساس التحليلات التي قدمتها في الفصول الثلاثة السابقة.

ناقشت في الفصل الأول تداعيات ما بعد الحركة الإنسانية. إن فكرة «الإنسان» الضمنية في العلوم الإنسانية، أي الافتراضات الضمنية حول ما يشكل الوحدة المرجعية الأساسية للذات العارفة، هي النموذج الفيتروفي. إنها

صورة الإنسان بوصفه حيوانا عاقلا مسلحا بمَلَكة اللغة. شكك مناهضو الحركة الإنسانية على مدار الثلاثين عاما الماضية في تمثيل الذات وصورة الفكر المتضمنة في تعريف الحركة الإنسانية للإنسان، وخاصة أفكار العقل الإعلائي والاعتقاد أن الذات تتزامن مع الوعي العقلاني. هذه الصورة الشخصية المذهلة لـ «الإنسان/ الرجل» هي مريبة بقدر ما هي غير متكاملة من حيث إنها تعزز موقفا متمحورا حول الذات. علاوة على ذلك، من خلال تنظيم الاختلافات على مقياس هرمي انحداري من حيث القيمة، عَرَّفَتْ هذه الذاتُ الإنسانية نفسَها بما استبعدته من تمثيلها لنفسها وبما تضمنته في الوقت ذاته، وهو نهج غالبا ما يسوّغ علاقة عدوانية وعنيفة بـ «الآخرين» المصنفين جنسيا وعرقيا وكائنيا، والذين صنفهم اختلافهم كقيمة منخفضة. علاوة على ذلك، انتُقدت الادعاءات بالكونية على أنها حصرية، وذات مركزية ذكورية وأوروبية. إنها تدعم الأيديولوجيات الرجولية أو العنصرية أو العرقية الاستعلائية التي تحول الخصوصية الثقافية إلى كونية زائفة، والتصرف الطبيعي إلى أمر معياري. تحول صورة الفكر هذه ممارسة العلوم الإنسانية، وبشكل خاص النظرية، إلى ممارسة للإقصاء الهرمي والهيمنة الثقافية.

على مدار الثلاثين عاما الماضية، قدمت نظريات المعرفة النقدية الجديدة تعاريف بديلة لـ«الإنسان» من خلال اختراع مجالات متعددة التخصصات تسمي نفسها «دراسات»، مثل: الجندرة، والحركة النسوية، والدراسات الإثنية، والدراسات الثقافية، ودراسات ما بعد الاستعمار، والإعلام ووسائل الإعلام الجديدة وحقوق الإنسان (Bart et al., 2003). في هذا الكتاب، قدمت النظرية النسوية باعتبارها نقطة مرجعية نظرية ومنهجية. وفقا لجيمس تشاندلر (James Chandler, 2004)، فإن هذا التكاثر في الخطابات المضادة يخلق حالة من «التمايز النقدي» الذي يعد أحد أعراض مأزق ما بعد الإنسان. يجادل تشاندلر بأنه منذ تشخيص فوكو المهم لموت «الإنسان/ الرجل»، واجهت المؤسسة التقليدية للجامعة في هياكل الأقسام تحديا بسبب نمو هذه التخصصات الخطابية الجديدة. إن انتشار الخطابات هذا يشكل تهديدا وفرصة في آن واحد لأنه يتطلب ابتكارات منهجية، مثل النهج الجينالوجي النقدي الذي يتجاوز مجرد خطاب الأزمة.

إن تداعيات ما بعد المركزية البشرية، والتي أشرت إليها في الفصل الثاني، تضع أجندة مختلفة للعلوم الإنسانية، وليس فقط من حيث أولويات البحث. إن صورة الفكر المتضمنة في تعريف ما بعد المركزية البشرية للإنسان تذهب إلى أبعد من ذلك بكثير في تفكيك الذات، لأنها تشدد على العلائقية الجذرية، أي الهويات غير الوحدوية والولاءات المتعددة. بما أن هذا التحول يحدث في عالم معولم تسوده الصراعات، فإنه يفتح أمامنا تحديات جديدة فيما يتعلق بكل من منظور ما بعد العلمانية وما بعد القومية، بما في ذلك البعد الأوروبي الجديد الذي يشتهر بتعدد اللغات والتنوع الثقافي[1]. ما موقع العلوم الإنسانية باعتبارها مؤسسة علمية في ثقافة الشبكة العالمية هذه (Terranova, 2004) التي لم تعد تدعم وحدة الزمان والمكان كمبدئها الحاكم؟ في عصر علم المواطن[2] وصحافة المواطن، ما دور مؤسسات البحث الأكاديمي؟

إن إزاحة المركزية البشرية والتسلسل الهرمي للأنواع تترك الإنسان غير مستقر وغير مدعوم، مما يحرم مجال العلوم الإنسانية من الأسس المعرفية التي هو بأشد الحاجة إليها. تتفاقم مسألة مستقبل العلوم الإنسانية، وقضية تجديدها والتهديد المتكرر لموت التخصصات، بعامل مركزي واحد: "الروابط البشرية - غير البشرية الجديدة، «من بينها واجهات معقدة تنطوي على مجموعات ميكانيكية من «الأدمغة» البيولوجية و«الأدوات» غير البيولوجية" (Bono et al., 2008: 3). لقد رأينا في الفصل الثاني أن التمييز الثنائي للطبيعة والثقافة قد انهار واستعيض عنه بأنظمة معقدة من التغذية المرتجعة والتفاعل ونقل الاتصالات. يضع هذا مسألة العلاقة بين الثقافتين في قلب الأجندة مرة أخرى. وبنقيض من يتنبأ بالموت المحتوم، أرى أن ما بعد المركزية البشرية المعززة تكنولوجيا يمكن أن تجند موارد الشفرات الوراثية البيولوجية، وكذلك الاتصالات عن بعد والوسائط وتكنولوجيا المعلومات الجديدة، في مهمة تجديد العلوم الإنسانية. الذاتية ما بعد الإنسانية تعيد تشكيل هوية الممارسات الإنسانية، من خلال تأكيد التبعية والعلائقية متعددة الأوجه، بدلا من الاستقلالية والنقاء التخصصي الذي يرمز لنفسه.

إن جوهر العلوم الإنسانية الذي يتسم بمركزيته البشرية قد تشرد بسبب هذا التكوين المعقد للمعرفة الذي تهيمن عليه الدراسات العلمية والمعلومات

التكنولوجية، كما وضحت في الفصلين الثاني والثالث. ومع ذلك، وبعيدا عن كونه أزمة نهائية، فإن هذا التحدي يفتح أبعادا عالمية وإيكوسوفية جديدة. هذا الحماس ما بعد الإنساني من جانبي، والذي لا يخلو تماما من التوقع المتلهف، ينبع من خلفيتي النسوية والمناهضة للحركة الإنسانية. فتنتج علاقة تنشيطية ولكنها نقدية بالنسبة إلى المجال المعاصر للعلوم الإنسانية الكلاسيكية. في الحقيقة؛ إن أهون ما يمكن قوله لوصف الموقف هو أنه سيكون من المفارقة لو انتهى المطاف بالمفكرين الناقدين، الذين دخلوا المؤسسات الأكاديمية في أعقاب الثورة الثقافية في سبعينيات القرن الماضي بهدف واضح وهو تغييرها من الداخل، باستعادة التخصصات نفسها لإنقاذها من التدهور المؤسسي. كما أشرت في الفصول السابقة، فإن الأمور ليست واضحة تماما عندما يتعلق الأمر بتطوير موقف ما بعد إنساني ثابت، وقد لا يكون التفكير الخطي هو أفضل طريقة لتنفيذ ذلك. يحلل سام ويمستر المعضلة بوضوح (Sam Whimster, 2006: 174):

> إن العلوم الإنسانية، التي هي احتفال وتوضيح تعبيري عن الحالة الإنسانية باعتبارها غير قابلة للاختزال لأي قاعدة مادية، كانت في تراجع منذ أواخر القرن التاسع عشر مع ظهور الداروينية باعتبارها التحليل العلمي الصحيح لأصل جميع أنواع الحياة. لذلك يبدو أن علم الإنسان يمتلك القدرة على أن يكون غير إنساني أو، بدلا من ذلك، أن يكون إنسانيا ولكنه بالكاد علمي.

ويذكرنا ويمستر أيضا بأن الفلسفة الفرنسية قد نظرت في موضوع العلوم الإنسانية في مرحلة ما بعد المركزية البشرية وحالة الإنسان في أعمال الفيلسوف جوليان لا متري الأصلية للعام 1748 (Julien La Mettrie, 1996). لقد كان يتبع الحركة الإنسانية المادية وفق التقاليد الأساسية للمادية الفرنسية المستنيرة، ويشكل سابقة حديثة مهمة من أرشيفات العلوم الإنسانية القديمة. إن نظرية لا متري الخاصة بالهيكل «الميكانيكي» أو ذاتي التنظيم للإنسان هي نظرية مهمة، تفتح الدرب لوضعنا الحالي.

تظهر اليوم جبهات الخطاب عبر التخصصات البيئية والتطورية والإدراكية والجينية البيولوجية حول حدود العلوم الإنسانية الكلاسيكية وعبر التخصصات. وتعتمد على منطلقات ما بعد المركزية البشرية والتركيز الممكّن تكنولوجيا على

الحياة كنظام محوره زوي في المساواة بين الأنواع (Braidotti, 2006)، والتي هي واعدة للغاية لإجراء بحوث جديدة في هذا المجال. ربما يكون أهم مثال على المكانة الممتازة التي تتمتع بها العلوم الإنسانية في مرحلة ما بعد المركزية البشرية هو الانفجار الأخير للدراسات في مجال «الدراسات الحيوانية» Animal Studies و«النقد البيئي» Ecocriticism. يعد مجال دراسات الإعاقة سريع التغير رمزا لمأزق ما بعد الإنسان. من منطلق إدراكنا بأننا لا نعرف حتى الآن ما الذي يمكن أن يفعله الجسد، تجمع دراسات الإعاقة بين نقد النماذج الجسدية المعيارية والدعوة إلى نماذج إبداعية جديدة للتجسيد (Braidotti and Groets, 2012). هذه الدراسات غنية وسريعة النمو لدرجة أنه من المستحيل حتى محاولة تلخيصها[3]. أين هي دراسات العلوم الإنسانية في ظل هذه التطورات؟ أو بالأحرى: ما علاقة الإنسان بهذا الأفق المتغير؟ وما الآثار المترتبة على مستقبل العلوم الإنسانية اليوم؟ يتبع المفكر المعاصر للحيوية الجديدة، مثل إليزابيث غروز (Elizabeth Grosz)، هذا الخط من البحث بشكل واضح، من خلال تحليل تفكيكي لتشارلز داروين. تجادل غروز (2011) بأن النظرية التطورية قلصت من ذرائع الحركة الإنسانية وكانت مقدمة لأزمة «الاستثنائية» البشرية التي أصبحت الآن واضحة. فتدعو غروز بناء على ذلك إلى تطوير «علوم إنسانية غير إنسانية»، والتي تتألف من المساواة بين الأنواع، والتركيز على الاختلاف الجنسي المدون وراثيا، وأولوية الانتقاء الجنسي، ونهج غير غائي في تطور الإنسان إلى جانب جميع الأنواع الأخرى. على الرغم من أنني أجد أن تركيز غروز على الأساس الجيني للتمايز الجنسي جامد للغاية بالنسبة إلى رؤيتي الرحالة والعائمة للذات، فإنني أوافق على نقطة واحدة مهمة. حيث تظهر فكرة «المادة» في المقدمة كشيء حيوي وذاتي التنظيم، فإن العلوم الإنسانية بحاجة إلى أن تتحول نحو ما بعد الإنسان، أو أن تقبل أن المعاناة أصبحت غير ذات أهمية بشكل متزايد.

لا يتوقف الحد عند تلك التحديات لما بعد المركزية البشرية، فتأتي أخيرا وآخرا تداعيات الجوانب غير الإنسانية واللاإنسانية لحالتنا التاريخية التي ناقشتها في الفصل الثالث. وفقا لمبادئ الحركة الإنسانية الكلاسيكية، عُرِّفت العلوم الإنسانية من خلال قدرتها على إضفاء الطابع الإنساني على سلوكنا

الاجتماعي وقيمنا وتفاعلنا المدني. هذا يعني مهمة أخلاقية ضمنية واهتماما برفاهية الأكاديميين والطلاب والمواطنين على حد سواء. ما الذي يحدث لهذا الادعاء في عصر من التحولات ما بعد الإنسانية وما بعد المركزية البشرية من الهجرة الجماعية، والحرب ضد الإرهاب، والأسلحة الآلية واستخدام الدرونز في النزاعات الممكّنة تكنولوجيا؟

تتمثل الاستجابة المؤسسية الواضحة للهياكل غير الإنسانية واللاإنسانية في عصرنا في إنشاء وتكاثر مجالات متعددة التخصصات من الدراسة والتي تتعامل مع كوارث التاريخ الحديث والمعاصر. تعد الدراسات الجندرية والدراسات النسوية ودراسات ما بعد الاستعمار بمنزلة نماذج أولية لهذه المجالات التجريبية الجديدة، والتي قدمت الكثير من حيث الأدوات والمفاهيم المبتكرة. وبشكل أكثر تحديدا، كان لا بد من إنشاء مجالات بحثية جديدة متعددة التخصصات للتعامل مع أهوال عصرنا: من دراسات الهولوكوست إلى الأبحاث حول العبودية والاستعمار، وصولا إلى الدراسات عن الذكريات المؤلمة للإبادة الجماعية التي حركتها أيديولوجيات متعددة. إن فكرة جي. إف. ليوتارد (J. F. Lyotard) عن «الاختلاف» (differend) (1983) - وهي أنه جريمة أو هفوة أخلاقية لا يمكن أن يكون لها شكل مناسب من أشكال العدالة، ناهيك عن الجزاء أو التعويض – مهمة للتعامل مع حجم الكوارث في عصرنا. «الاختلاف» هو الاستجابة الأخلاقية لما هو لا يُطاق أو غير قابل للإصلاح، ولكن بالنظر إلى أن كثيرا من هذا الرعب لا يوصف، إلى أي مدى يمكن أن تدرسه العلوم الإنسانية؟ مجددا، مارست نظريات المعرفة الراديكالية، مثل الدراسات النسائية والجندرية والدراسات عن غير المؤطَّرين بهوية جندرية Queer والنسوية من ناحية، ودراسات ما بعد الاستعمار والدراسات العرقية من ناحية أخرى، دورا مبتكرا في هذا الصدد. فهي توفر موضوعات وأساليب للتعامل مع الانفجار المعرفي لهذه الأهوال والعمل من خلال عواقبها على دور النظرية النقدية. كما أنها تؤدي وظيفة شفائية فيما يتعلق بإرث الألم والأذى الذي تستتبعه.

يستمر انتشار الحقول الخطابية الجديدة بعد نهاية الحرب الباردة، حيث انتشرت مراكز دراسات النزاعات وأبحاث السلام؛ الإدارة الإنسانية؛ الطب الموجه نحو حقوق الإنسان؛ دراسات الصدمة والمصالحة؛ دراسات الموت؛ والقائمة

لاتزال تطول. هذه هياكل مؤسسية تجمع بين الرعاية الرعوية pastoral care والوظيفة العلاجية للتعامل مع الجوانب اللاإنسانية والمؤلمة للأهوال التاريخية. إنها تديم وتحدث الأثر التحويلي للعلوم الإنسانية في سياق لاإنساني، لكنها تفعل ذلك عن طريق تفجير حدود تخصصات العلوم الإنسانية الكلاسيكية.

كنتيجة لهذه التأثيرات متعددة النتائج، فإن مسألة ما يحدث للعلوم الإنسانية، عندما لا يمكن اعتبار افتراضاتها الضمنية عن الإنسان وعملية إضفاء الطابع الإنساني أمرا مفروغا منه، تتصدر الأجندة الاجتماعية والأكاديمية. إلى جانب النقد الذي عبّر عنه الباحثون في قضايا ما بعد الإنسان، هناك فروع مختلفة من الحركة الإنسانية الجديدة والتي تعمل من داخل العلوم الإنسانية، كما طُرح في الفصول السابقة. فعلى سبيل المثال، إذا أخذنا وضع النظرية النسوية والعرقية كنقطة مرجعية رئيسة، فإن الإرث الدائم للحركة الإنسانية الاشتراكية لسيمون دي بوفوار يؤدي دورا رئيسا في جلب الحركة الإنسانية التقدمية إلى الألفية الثالثة. اقترح أيضا علماء إنسانيون نسويون آخرون بدائل قوية لأزمة القيم - مثل النموذج الكانتي الجديد لسيلا بن حبيب (Seyla Benhabib 2002)، المقتبس من فلسفة هابرماس، وإعادة تقييمها لحنة أرنت (1996). إن الأشكال المتبقية من الحركة الإنسانية الجديدة، التي تحددها الافتراضات والتقاليد والقيم الثقافية غير الغربية، تأتي من خلال نظرية ما بعد الاستعمار، كما رأينا في الفصل الأول (Hill Collins, 1991; Said, 2004). تعتمد دراسات العلوم المعاصرة على الحركة الإنسانية التعويضية على حد سواء لدراسة الأنواع الأخرى (de Waal 1996, 2006, 2009) والتحليل السياسي للقضايا البيئية (Shiva, 1997).

مارثا نوسباوم، الداعية الأكثر صخبا للرؤية الإنسانية الليبرالية للعلوم الإنسانية المعاصرة التي تطرقنا إليها في الفصل الأول، ترفض بشدة أي نقد أو تفكيك لهذا المجال وتحول الحركة الإنسانية الكلاسيكية إلى مشروع مستقبل مثالي (1999, 2006, 2010). يبرز في هذا السياق «ليس من أجل الربح» (Not for Profit)، دفاع نوسباوم المتحمس عن العلوم الإنسانية الكلاسيكية، باعتباره نداء نبيلا ولكنه أيضا غير واقعي في الوقت الراهن. رؤية كلية العلوم الإنسانية كملاذ للتعليم الليبرالي، بناء على الفكرة الكانتية المتمثلة في استقلالية الحكم

العقلاني والمعايير الأخلاقية والجمالية المحددة التي تصاحبها، عفَّى عليها الزمن على أقل تقدير. علاوة على ذلك، بسبب هيكلها الممول من القطاع الخاص، فإنها لا تنطبق حتى على نموذج التعليم الحكومي في الاتحاد الأوروبي. على المستوى العملي، إنها تفشل في معرفة إلى أي مدى تتوجه كليات العلوم الإنسانية في الواقع نحو الربح وتدر كثيرا من الأموال لجامعاتها، معظمها من خلال إقبال الطلاب الشديد على الالتحاق والتعليم المكثف.

علاوة على ذلك، على الجبهة التاريخية، توقفت الجامعة عن الامتثال لهذه الرؤية الفلسفية، في الولايات المتحدة في المقام الأول، وكذلك في بقية العالم، في فترة الحرب الباردة. أدت المخاوف المتعلقة بالأمن القومي والصراعات الجغرافية السياسية والهيبة الدولية إلى تقريب الجامعة من الجيش ومن ثم إلى سيطرة الحكومة، كما رأينا في الفصل الثالث. بعد الاضطرابات الثقافية في الستينيات من القرن الماضي، فقدت الجامعة وظيفتها المهيمنة باعتبارها مرجعا قياسيا للثقافة الوطنية وبصفتها صاحبة احتكار الأبحاث الأساسية التي انتقلت إلى القطاع الخاص أو إلى المؤسسات المشتركة. بحلول الوقت الذي كتبت فيه نوسباوم كتيبها لمصلحة التعليم الليبرالي، أصبحت الجامعة مدمجة بالفعل في اقتصاد السوق باعتبارها هيكلا مؤسساتيا مهما، لكنه ليس فريدا من نوعه (Readings, 1996).

لذلك، بدلا من الالتفات إلى الوراء بحنين نحو رؤية العلوم الإنسانية بوصفها مستودعا ومنفذا للعقل الإعلائي الكوني والصلاح الأخلاقي المتأصل، أقترح المضي قدما نحو أنماط مستقبل ما بعد إنسانية. نحتاج إلى جهد نشط لإعادة اختراع المجال الأكاديمي للعلوم الإنسانية في سياق عالمي جديد وتطوير إطار أخلاقي تستحقه الأوقات ما بعد الإنسانية التي نحن فيها. إن الإيجابية، وليس الحنين إلى الماضي، هو الطريق الذي يجب انتهاجه: ليس تمجيد الخطاب الفلسفي، بل المهمة الأكثر واقعية والمتمثلة في التحول الذاتي من خلال التجريب المتواضع. دعوني أسهب في هذا المشروع في القسم التالي.

الأنماط المؤسسية للتنافر

تتفاقم أزمات التعريف الذاتي والتصور العام للعلوم الإنسانية، منذ نهاية

سبعينيات القرن الماضي، إلى نقاش مؤسسي تؤطره عوامل سياسية واضحة. ها هي دراسة أمريكية حديثة تقيّم الوضع بوضوح:

> بالإضافة إلى تراجع التمويل الفدرالي، وتقلص سوق العمل، والضغوط الجديدة للعولمة، فإن أبرز التحديات الداخلية التي تواجه العلوم الإنسانية قد نشأت من هيمنة العلم التكنولوجي، ومن تأثير ثورة «الإعلام الجديد»، ومن بروز ثقافات الخبراء من ناحية، ومن ناحية أخرى نشأت تلك التحديات من الانتشار الديموقراطي غير المسبوق لمجالات جديدة متعددة التخصصات، مثل الدراسات الجندرية والإثنية والإعاقة والدراسات الأمريكية-الأفريقية، فضلا على دراسات الثقافات غير الأوروبية، الأمر الذي يضع الدراسات المرجعية والمهمة «المشتركة» للعلوم الإنسانية موضع تساؤل (Bono et al., 2008: 2).

بذلك تطورت الأزمة المؤسسية إلى ما هو أبعد من قضايا التمثيل الذاتي، لتشكك في النموذج السائد لما يشكل المعرفة العلمية للعلوم الإنسانية المعاصرة، داخل هيكل جامعي في حالة تغير مستمر.

خلال التسعينيات التي مزقتها النزاعات، اندلعت «حروب العلوم» - والتي تُعرف أيضا باسم حروب «النظرية» أو «الثقافة» - في أحرام الجامعات الأمريكية (Arthur and Shapiro, 1995). جوهر الخلاف على وجه التحديد كان مسألة الاختلافات في الأنماط بين العلوم الإنسانية والعلوم الطبيعية. استُهدفت الفلسفة الفرنسية القارية، وخصوصا ما بعد البنيوية، بعداء خاص، من مبدأ المسؤولية العامة المتمثلة في «الصواب السياسي» (Bérubé and Nelson, 1995). اتهم العلماء المناهضون لما بعد البنيوية، مثل سوكال وبريكمونت (Socal and Bricmont, 1998)، العلوم الإنسانية بالقصور العلمي والجهل الكامل، مما ترتبت عليه آثار كارثية في معنويات المفكرين في هذا الحقل.

وقد شجعوا رد الفعل المألوف حاليا المتمثل في صرف النظر عن العلوم الإنسانية عن طريق ذلك الاتهام الكسول فكريا بأنها ذات نسبية أخلاقية ومعرفية. كانت هذه بالتأكيد أدنى نقطة في العلاقة المعاصرة بين الثقافتين.

ومع ذلك، ضد هذه التبسيطات المبتذلة، أؤكد أنه من المهم أن نعترف بالإسهام المثمر الذي قدمته ما بعد البنيوية والنظريات النقدية الأخرى لتجديد

مجال العلوم الإنسانية. جادل فوكو في السبعينيات من القرن الماضي بأن العلوم الإنسانية، كما عرفناها، مبنية على مجموعة ضمنية من الافتراضات الإنسانية حول «الإنسان»، والتي أُطِّرت تاريخيا وعُرِّفَت سياقيا، على الرغم من ذرائعها الكونية. باعتباره «ثنائية تجريبية - إعلائية»، فإن الإنسان مؤطر ببنية الحياة والعمل واللغة، كعمل مستمر. هذا ليس بيانا للنسبية، بل بالأحرى، كما يقول رابينو (2003: 114)، دعوة إلى «تجديد تعقيد الأنثروبوس».

الظروف المتغيرة لتاريخنا هي المسؤولة عن تراجع «إنسان/رجل» الحركة الإنسانية. فإلقاء اللوم على ما بعد البنيوية كمسؤول عن ذلك هو بمنزلة لوم الرسول على الرسالة. وفق تعبير فوكو (1970)، فإن هذا «الموت» ليس شكلا من أشكال الانقراض، بل هو وضع تاريخي محدد من القدرة على التحمل من جانب «الإنسان/الرجل السابق،» بعد الهجرة الأنثروبولوجية التي درسناها في الفصل الثاني. لقد استنكرت غاياتري سبيفاك (Gayatri Spivak, 1987)، ببصيرتها وذكائها المعروفين، هذا «الموت» على أنه تسوية مؤقتة ضعيفة، وإن كانت مهيمنة، لإنسان/رجل ما بعد المركزية الأوروبية السابق. وحيث إن النظرية النقدية بدأت تتصالح مع الوفيات التي لا نهاية لها منذ ذلك الحين، والتي تتراوح بين موت الإنسان إلى موت الكوني والدولة القومية، إلى نهاية التاريخ والأيديولوجيا وصولا إلى اختفاء الكتاب المطبوع، فإن هذا شهادة على حدس سبيفاك.

ظهر التجسيم البنيوي والقومية المنهجية المعمرة كالخللين الأساسيين في قلب العلوم الإنسانية (Beck, 2007)، كما أشار زميلي وخصمي من مجال العلوم الطبيعية في المشهد القصير الرابع الذي نقلته في المقدمة. يؤدي الأول إلى عداء مستمر تجاه ثقافة العلوم والتكنولوجيا وممارستها ووجودها المؤسسي، أو عدم توافق حقيقي معها. أما الثاني فيتحدى قدرة العلوم الإنسانية على التعامل مع اثنتين من السمات المميزة لعصرنا: أولها التصاعد العلمي لعلوم الحياة والتواصل التكنولوجي ونقل المعرفة، وثانيها الحاجة إلى مراعاة التنوع الثقافي، لا سيما بين المناطق السياسية الجغرافية المختلفة، بل أيضا داخل كل منها.

هذا النقد يؤلم، خصوصا في ضوء السياق السياسي. تهيمن على الاتحاد الأوروبي في الوقت الحالي أجندة يمينية للاقتصاديات الليبرالية الجديدة من

ناحية، وأجندات اجتماعية وثقافية معادية للأجانب من ناحية أخرى. نتيجة لذلك، فالجامعة بوصفها مؤسسة، والعلوم الإنسانية بشكل خاص، تتعرض للهجوم. إنها متهمة بأنها غير منتجة، نرجسية وعتيقة في نهجها وأنها غير متواصلة مع ثقافة العلوم والتكنولوجيا المعاصرة. لذلك تعاني العلوم الإنسانية مباشرة من أزمة «الإنسان» التي صُورت بواسطة الفلسفات الراديكالية للغاية مثل الدراسات ما بعد البنيوية والدراسات النسوية وما بعد الاستعمارية، والتي كانت مهمشة في الأوساط المؤسسية الجامعية. غالبا ما تجد العلوم الإنسانية نفسها في موقف دفاعي.

إن موضوع القومية المنهجية مهم جدا من حيث إنه مضمَّن في التمثيل الذاتي للعلوم الإنسانية الأوروبية. ذكّرنا إدوارد سعيد بأن الحركة الإنسانية يجب أن تتخلى عن مركزيتها الأوروبية المغرورة وأن تصبح مغامرة في الاختلاف والتقاليد الثقافية البديلة. يتطلب هذا التحول في المنظورات رفع وعي مسبق من جانب باحثي العلوم الإنسانية: «يجب على باحثي الحركة الإنسانية أن يدركوا بشيء من القلق أن سياسات الهوية والنظام التعليمي القائم على أسس قومية يبقى في صلب ما يفعله معظمنا في الواقع، على الرغم من الحدود ومواضيع البحث المتغيرة» (Said, 2004: 55). سنرى لاحقا كيف يعتمد الهيكل المؤسسي المتغير للجامعة المعاصرة على تراجع الدولة القومية كأفق للبحث ولديه القدرة على المساهمة في منظور ما بعد الوطنية.

رجوعا إلى النقطة الرئيسة في نقاشي الحالي: أؤيد تمام التأييد الدعوة إلى تحول معرفي في العلوم الإنسانية، وذلك لتمكينها من توضيح عمليات إنتاج المعرفة الخاصة بها، ومن ثم لتصبح أكثر استعدادا للمساعدة في توضيح تلك العمليات لدى الآخرين. ومع ذلك، هناك بعض الصعوبات الخطيرة لهذا المشروع الجدير. الأول هو الافتقار إلى تقليد التأمل الذاتي المعرفي في هذا المجال. يرتبط بهذا الأمر الإصرار المؤسف على ثقافة منطوية متمثلة في العزلة التخصصية، ومركزية أوروبية وبشرية غير مدروسة. القليل من هذه العادات المؤسساتية في العلوم الإنسانية تساعد حقا في التدقيق الذاتي المعرفي. كما أن المجال غير قادر نوعا ما على مقاومة الجاذبية المميتة للتراجع نحو الحركة

الإنسانية. تحتاج العلوم الإنسانية إلى طفرة جدية لتساعدها على الابتعاد عن بعض عاداتها السيئة الراسخة. يتطلب هذا عددا من وجهات النظر الجديدة، لكن علاوة على هذه المعايير الرسمية، أعتقد أن العلوم الإنسانية تحتاج إلى إيجاد الشجاعة الملهمة لتجاوز الاهتمام الحصري بالإنسان، سواء كان إنسان الحركة الإنسانية، أو إنسان المركزية البشرية، وإلى احتضان مزيد من التحديات الفكرية الكوكبية.

العلوم الإنسانية في القرن الحادي والعشرين

لقد ناقشت في القسم السابق أن أزمة هوية العلوم الإنسانية المعاصرة ترتبط بمستويات عالية من الوساطة التكنولوجية والبنية متعددة الثقافات في العالم المعولم. يضع هذا مسألة العلاقة بين الثقافتين - العلوم الإنسانية والعلوم - في قلب النقاش.

في تقييمٍ نقديٍ للوضع المعاصر، يدافع روبرتس وماكينزي (Roberts and Mackenzie 2006) عن مجموعة متنوعة من البدائل المؤسسية القوية والبناءة للعلاقة المتوترة والموسومة بالنزاعات بين العلوم الإنسانية والعلوم في الألفية الثالثة. تهدف إحدى الاستراتيجيات المفيدة إلى تحديد نقاط التوافق بين الثقافتين، وتشير إلى الدور الذي يؤديه التمثيل الثقافي والصور والأجهزة الأدبية - وكلها مستمدة من العلوم «الرقيقة» Subtle Sciences (وهو مصطلح أفضله بشكل كبير على مصطلح العلوم «الناعمة» Soft Sciences الاحتقاري) - في صنع العلوم المشهورة. على سبيل المثال، كانت دراسة غيليان بير (Gillian Beer, 1983) عن السرديات التطورية رائدةً بشكل إيجابي للغاية في هذا الصدد، وتوبعت ببراعة من خلال الدراسات الداروينية الأدبية (Carroll, 2004). تعمل إيفيلين فوكس كيلر (Evelyn Fox Keller, 1995, 2002) في إطار الثقافة العلمية، وهي رائدة من نوع مختلف، حيث تنتج سلسلة من النصوص الرئيسة لتوضيح الطبيعة التكميلية لمعارف العلوم الإنسانية والعلوم التجريبية. تعتبر الدراسات عن حياة باربارا مكلينتوك (Barbara McClintock) وعملها (Keller, 1983) وثيقة الصلة بشكل خاص من حيث إنها توضح التواصل بين الرؤى الثقافية والموارد الروحية والعلوم التجريبية.

كما يركز نهج آخر من دراسة العلاقة بين هاتين الثقافتين على وظيفة التصور في العلوم. اضطلع ستيفن جاي غولد وروزاموند بورسيل (Stephen Jay Gould

and Rosamond Purcell, 2000) بدور رائد في الحوار بين الفن والعلوم من خلال تفاعل متطور بين الصور والمعلومات العلمية. وصل هذا التقليد إلى آفاق جديدة من خلال العمل متعدد التخصصات الذي يصور العلوم والفنون بالتعاون بين كاري جونز وبيتر غاليسون (Carrie Jones and Peter Galison, 1998). الحقل كبير ومملوء بالمواهب التي تتراوح من التحليل السياسي للنظرة العلمية (Keller, 1985; Jordanova, 1989; Braidotti, 1994) إلى التاريخ الثقافي للتصوير الفوتوغرافي ووسائل الإعلام الجديدة (Lury, 1998; Zylinska, 2009). تعد الدراسات الشاملة للفنون المرئية المتعلقة بالعلوم الفيزيائية والبيولوجية مهمة للغاية أيضا، كما أثبتت باربارا ستافورد ببراعة (Barbara Stafford, 1999, 2007).

أدت الأنثروبولوجيا دورا ملهما في دراسة العلوم، بدءا من الرواد في هذا المجال مثل مارلين ستراثيرن (Marilyn Strathern, 1992)، إلى طرح بول رابينو الفوكولدي عن علوم «الحياة» (2003) وربط رينا راب للعناصر السياسية والمعرفية في تحليل التقنيات الحيوية (Rayna Rapp, 2000). تمتد تحليلات هنرييتا مور لتشكيلات الذات على مدى عقود ما بعد البنيوية لتوفير رؤى أكثر تناسقا حول تشابكات الأجساد، والطبيعة النفسية، والثقافات والتكنولوجيات (1994، 2007، 2011).

إن نظرية المعرفة النسوية والدراسات الاجتماعية للعلوم تضع النظرية النسوية باعتبارها الحلقة المفقودة بين الدراسات العلمية والذاتية السياسية المعرفية، مع رواد فكريين مثل دونا هاراواي (1988)، وساندرا هاردينغ (Sandra Harding, 1991, 1993)، وإيزابيل ستينغرز (Isabelle Stengers, 1987, 2000)، وليزا كارترايت (Lisa Cartwright, 2001)، وميت بريلد ونينا ليك (Mette Bryld and Nina Lykke, 1999)، وآنماري مول (Annemarie Mol, 2000). أثبتت الدراسات الاجتماعية للعلوم أيضا أنها مبتكرة جدا، كما يتضح من عمل فريزر ورفاقها (Fraser et al., 2006)، وتحليلات مورين ماكنيل السياسية المذهلة للتكنولوجيا (Maureen McNeil, 2007) وعمل سارة فرانكلين الرائد عن النعجة دوللي (Sarah Franklin, 2007). كما أن الدراسات الثقافية للعلم كانت مهمة، كما في تحليل جاكي ستيسي (Jackie Stacey) الرائع للثقافات الاجتماعية والعلاجية للسرطان (1997) والحياة السينمائية للوراثة (2010).

أنتج مجال الدراسات الإعلامية قدرا هائلا من البحوث عالية الجودة حول العلوم والتكنولوجيا، كما تشهد بذلك أعمال جوناثان كراري (Jonathan Crary, 2001) وسلسلة «زون بوكس» (Zone Books)، التي جلبت النظرية الفرنسية وفلسفة العلوم إلى الجماهير الأمريكية الكبيرة. تحليلات خوسيه فان ديك للثقافة الرقمية هي بداية جديدة (2007)؛ فتح سميليك وليك (Smelik and Lykke, 2008) المجال أمام مجموعة متنوعة من التدخلات الجديدة في الهياكل متعددة التخصصات للعلوم المعاصرة وجوانبها الثقافية والاجتماعية المضمنة.

لذلك نواجه نوعا من الإحراج من الثروات في خطابات جديدة حول العلاقة الحالية بين العلوم والعلوم الإنسانية، ويؤسفني أنني لا أستطيع متابعة تحليل أكثر تفصيلا للمجالات التي حددتها.

أما الآن، وبالإضافة إلى الإشادة بمدى ونوعية هذه المجالات الجديدة من الدراسات، أود أن أستخلص العديد من الأفكار. أولا، أن مثل هذا الكم الهائل من الدراسة المبتكرة متعددة التخصصات في العلوم الإنسانية وحولها لهو تعبير عن حيوية هذا المجال، وليس عن أزمته. ثانيا، يُجرى الكثير من هذه الأبحاث الجديدة في تلك المجالات التجريبية متعددة التخصصات من «الدراسات» التي أبرزتها عبر هذا الكتاب باعتباره مصدرا رئيسا للإلهام. ثالثا، أنها ترتكز على أسس معرفية ومن ثم فهي تمكن العلوم الإنسانية المعاصرة من توضيح طرقها وآليات إنتاج المعرفة الخاصة بها. ومع ذلك، فإن الطبيعة متعددة التخصصات لهذه المجالات البحثية الجديدة لا تسهل مهمة توفير توليف جديد لهذا المجال. هذه الثروة من المناهج تعيد فتح السؤال القديم للهوية العامة للعلوم الإنسانية كتخصص.

تعليقا على هذا الافتقار إلى الوحدة في الممارسة الاستطرادية للعلوم الإنسانية، يصرح رابينو (4 :2003):

> لم يُتوصل إلى إجماع على الإطلاق حول المبادئ والطرق وأساليب تحديد المشكلة، أو [...] مبادئ التحقق، أو حول أشكال السرد في العلوم الإنسانية.

ومع ذلك، من المهم التأكيد أن هذا الخلل في الوحدة يشير إلى الوفرة وليس النقص. نتيجة لذلك: «الأنثروبوس هو ذلك الكائن الذي يعاني عددا كبيرا جدا من الخطابات» (2003: 6). هذا صحيح بشكل خاص في سياق التطورات العلمية

والتكنولوجية المعاصرة، والتي أسهمت في مزيد من الخطابات غير المتجانسة. إن عدم تجانسها يجعلها غير قادرة على توفير نظرية شاملة للتمثيل الذاتي التكنولوجي. إنها بذلك تدفع إلى حد أبعد بتفكك الوحدة الاستطرادية للأنثروبوس، والتي أثبتت أنها مبدعة للغاية في التكيف مع هذه الوفرة العلمية. ربما يكون للعلوم الإنسانية علاقة مختلفة مع التعقيد عن العلوم الطبيعية وعلوم الحياة.

تقر لورين داستون (Lorraine Daston, 2004) بنطاق وجودة هذه الموارد والتخصصات السابقة. كما تؤكد أهمية الثقافة والتفسير في صنع العلم. تُظهر داستون أن أطر التأويل ليست فقط جزءا لا يتجزأ من جميع أنواع التخصصات القريبة من العلوم الإنسانية - ولا سيما العلوم الاجتماعية والقانون وعلوم الحياة - ولكنها تؤدي أيضا دورا رئيسا في المجتمع ككل، وهي حاضرة في جميع عمليات اتخاذ القرارات. لذلك تشجع داستون مفكري العلوم الإنسانية على بذل جهد أكبر لشرح كيفية معرفتنا لما نعرفه للعالم الخارجي. وبحجة أن الدراسات في نظرية المعرفة وفلسفة العلوم مائلة لمصلحة العلوم الطبيعية، فإنها تدعو إلى تقديم سلسلة من ممارسات المعرفة من قبل باحثي العلوم الإنسانية. سيؤدي ذلك إلى توضيح ما يعتبر «اكتشافا» علميا أو مجرد «وصول» للعلوم الإنسانية، مع الانتباه إلى العملية والتطبيق العملي، بدلا من التركيز الحصري على مواضيع المعرفة.

على الرغم من أن هذا مهم وضروري للغاية، أعتقد أن طبيعة جمع البيانات في العلوم الإنسانية تتعارض مع أساليب العلوم الطبيعية أو علوم «الحياة» من حيث إنها تستند إلى التجربة المعيشية وتميل إلى التعقيد، لا إلى القياس الكمي. علاوة على ذلك، يجب أخذ عوامل أخرى في السياق الأوروبي بعين الاعتبار، كالهيكل متعدد اللغات للبحث والفكر في العلوم الإنسانية على سبيل المثال. وهذا يعني أن الممارسة البحثية تختلف اختلافا كبيرا ليس فقط من حيث المواقع الجغرافية، بل المواقع الزمنية أيضا في جميع أنحاء أوروبا وخارجها. هل من العدل إذن أن نطلب من هذا المجال الغني والمتمايز داخليا أن يتوافق مع نموذج بحثي مختلف؟

على الرغم من أن الدعوات إلى العلوم الإنسانية لتطوير بعض مهارات «الإلمام الحيوي» ومهارات الإنترنت المعرفية بدأت تزداد، فإن المقاومة لاتزال كبيرة، في العلوم الإنسانية وفي المجتمع العلمي الأوسع أيضا. في غضون ذلك، تُستبدل فهارس الاقتباس

القديمة بعمليات بحث «غوغل»، كما أن المحاولات التي لا نهاية لها لتطوير نظام رقمي يناسب ثقافة البحث في العلوم الإنسانية أصبحت أكثر إلحاحا، ولكنها أيضا أكثر إشكالية من أي وقت مضى. تُؤسَس علاقة جديدة بين الفنون والعلوم حاليا، ولكن السؤال هو ما إذا كانت العلوم الإنسانية - التي لديها كثير لتقدمه - يحق لها على الإطلاق وضع قواعد هذه اللعبة المؤسسية الجديدة، أو ما إذا كان يطلب منها فقط أن تتوافق مع القواعد التي لم تُصمم مع مراعاة مصالحها الخاصة.

الحلقات المفقودة لهذا الحوار متعددة وتتصادم بشأن تعريف ما بعد الإنسان. إذا كنا نحن علماء ما بعد الإنسان ما بعد المركزية البشرية (ولسنا ذواتاً منفصلة، وغير وحدويين) نريد أن نحدث صدى في كلا المجتمعين العلميين، فإننا بحاجة إلى الإصرار على ثقافة الاحترام المتبادل. تحتاج الدراسات الثقافية والاجتماعية للعلوم إلى معالجة مقاومتها لنظريات الذات، في حين تُنصح فلسفات الذات، من ناحية أخرى، بأن تواجه انعدام ثقتها وسوء إدراكها للعلوم البيولوجية. يستدعي زمن ما بعد الإنسان علوما إنسانية لما بعد الإنسان.

يتضمن هذا النقاش مسألة وضع النظرية. ردا على النقاش الحالي حول الثقافتين، يرحب بيتر غاليسون (2004) بنهاية الخطاب النظري الكبير المنهجي، ويكرر رؤية ليوتارد بشأن تراجع السرديات الرئيسة ليدعو إلى «نظرية محددة». هذا يعني وجود موقف بين الذرائع الكونية للوقوف خارج المكان والزمان من جهة، وتجريبية محدودة من جهة أخرى. النظرية المحددة هي نظرية ثابتة ومسؤولة، ولكنها قابلة للمشاركة ومن ثم فهي مفتوحة للتطبيقات العامة. يقدم هذا النهج كلا من المزايا المعرفية والأخلاقية التي يمكن استخدامها على الفور بشكل جيد. على سبيل المثال، أعتقد أن واحدة من أكثر استراتيجيات العلوم الإنسانية المعاصرة فعالية هي في الواقع التنظير الذي يتمعن طريق العلم ومعه. يستند هذا الاختيار المنهجي والاستراتيجي إلى نظرة ما بعد البنيوية بشأن التوازي بين جميع الممارسات الخطابية والنصية. فالمساواة النصية التي استحدثتها «المنعطفات» السيميائية واللغوية في سبعينيات القرن الماضي - والتي صدمت وأثارت غضب العلماء المحافظين منذ ذلك الحين - مهدت الطريق لإجراء حوارات وتدخلات جديدة بين العلوم «الرقيقة» و«الصلبة».

طُورت نظرية علمية جديدة وفقا لذلك[4]، والتي أشرت إليها باعتبارها «واقعية المادة» matter-realist (في الفصل الثاني). يجمع «واقعيو المادة» بين تراث مناهضة الحركة الإنسانية في مرحلة ما بعد البنيوية ورفض المعارضة الكلاسيكية «المادية/ المثالية» للتحرك نحو «الحياة» كعلامة غير ماهوية للحيوية المعاصرة وكنظام معقد. يجب على العلوم الإنسانية أن تتكيف مع هيكل المادية المتغير، ولا سيما حقيقة أنه يستند إلى مفهوم جديد للمادة ويعتبر مؤثرا وذاتي الخلق أو ذاتي التنظيم في الوقت نفسه.

إن أعمال كارين باراد (Karen Barad) بشأن «الواقعية الوكالية» agential realism (2003، 2007) هي مثال بارز على هذا الاتجاه. حيث إنها تتخطى الثنائية بين المادية والواقعية، فإن الواقعية الوكالية تركز على عملية تفاعلهما. يتيح لنا التركيز على العمليات المادية الثقافية أن نحقق بشكل أفضل في الحدود بينهما. وهذا يؤدي إلى التأكيد على أخلاقيات المعرفة التي تعكس وتحترم التعقيد وتجدد أيضا ممارسة التأمل النقدي.

تبتكر لوتشيانا باريزي (Luciana Parisi, 2004) في نظرية التعقيد أيضا، بناء على أعمال فيليكس غاتاري. وهي تؤكد أن الميزة الكبرى للوحدوية الحيوية هي أنها تعرف الطبيعة - الثقافة باعتبارها استمرارية تتطور من خلال بيئة التمايز. تتقاطع الرموز غير السيميائية (الحمض النووي لجميع المواد الوراثية) مع تجمعات معقدة من التأثيرات والممارسات المجسدة وغيرها من العروض التي تشمل المجال اللغوي ولكنها لا تقتصر عليه. تعزز باريزي هذه الحالة من خلال الإشارة إلى نظم المعرفة الجديدة لمارغوليس وساغان (Margulis and Sagan, 1995) من خلال مفهوم التعايش الداخلي، والذي، مثله مثل الخلق الذاتي، يشير إلى شكل إبداعي للتطور. هذا يعني أن المادة الوراثية تتعرض لعمليات التحرر من الأسس الأنطولوجية للاختلاف ولكنها غير محدودة بالبنائية الاجتماعية.

في أبحاث العلوم الإنسانية «الواقعية المادية»، تُعطى الأولوية للعلاقة على المصطلحات، والتي تتقدم الصلات المستعرضة بين الكيانات أو القوى المادية والرمزية والملموسة والخطابية، بما في ذلك الحياة غير البشرية. هذا هو ما أطلق عليه لقب زوي (Braidotti, 2006 والفصلان الثاني والثالث)، والذي يسمح لنا بالتعامل مع العلوم كموضوع لدراسة العلوم الإنسانية، والعكس بالعكس، من

خلال تجاوز كلا الحقلين عبر إعادة تعريف مستعرض لما يعتبر ذاتاً للممارسة العلمية ما بعد الإنسانية.

إن الميزة النظرية للنهج الحيوي والواقعي المادي الأحادي هي القدرة على أخذ عملية السلطة المتغيرة في الرأسمالية المتقدمة أو الإدراكية بعين الاعتبار، والمعروفة أيضا باسم مجتمع المعلومات أو الشبكة، عن طريق وضعها في مواقع محددة وعلاقات محايثة. يسمح لنا هذا بأن نقاومها بالوسائل نفسها. يحتضن مفكرو ما بعد الإنسان تحدي تاريخنا بشكل خلاق من دون الاستسلام للذعر المعرفي. الحجة واضحة: إذا كانت الدراسة الصحيحة للإنسانية هي الإنسان وكانت الدراسة الصحيحة للبشرية هي البشر، سيتبع ذلك أن الدراسة الصحيحة لحالة ما بعد الإنسانية هي ما بعد الإنسان نفسه. إن الذات العارفة الجديدة هذه عبارة عن تجمع معقد من البشر وغير البشر، والكوكبي والكوني، مخلوق ومصنع، مما يتطلب عمليات إعادة ضبط رئيسة في طرق تفكيرنا. بيد أن هذا العمل ليس تجريديا كما قد يبدو في البداية. اسمحوا لي بأن أقدم بعض الأمثلة الملموسة.

الأول هو المجال سريع النمو للعلوم الإنسانية البيئية، المستوحى من الوعي بأن النشاط البشري له تأثير جيولوجي. المعروف أيضا باسم العلوم الإنسانية المستدامة (Braidotti, 2006) و«العلوم الإنسانية الأنثروبوسينية»[5]، يقدم هذا المجال متعدد التخصصات من الدراسة ابتكارات منهجية كبيرة وكذلك ابتكارات نظرية. أولها هو أنه يوضح نهاية فكرة النظام الاجتماعي غير الكائني المنفصل عن أسسه البيئية والعضوية، ويدعو إلى مخططات أكثر تعقيدا لفهم الشكل متعدد الطبقات للاعتماد المتبادل الذي نعيش فيه جميعا. ثانيا، فهو يؤكد إسهام العلوم الإنسانية المحدد في النقاش العام حول تغير المناخ، من خلال تحليل العوامل الاجتماعية والثقافية التي تؤكد التمثيل العام لهذه القضايا. إن كلا من حجم ونتائج تغير المناخ لهما أهمية بالغة بحيث يتحديان التمثيل. العلوم الإنسانية وبصورة أكثر تحديدا البحوث الثقافية هي الأنسب لملء هذا العجز في التخيل الاجتماعي ومساعدتنا على التفكير فيما لا يمكن تصوره.

إن تأثير العلوم الإنسانية البيئية أبعد من ذلك. في تحليله للآثار المترتبة على أبحاث التغير المناخي في مجال التاريخ، يجادل ديبش تشاكرابارتي (2009) من أجل تحول

مفاهيمي أكثر نحو «التاريخ العميق». هذا هو مزيج متعدد التخصصات من التاريخ الجيولوجي والاجتماعي - الاقتصادي الذي يركز على العوامل الكوكبية أو الأرضية وعلى التغيرات الثقافية التي خلقت البشرية بشكل مشترك على مدى مئات الآلاف من السنين. فهو يجمع بين نظريات الذاتية التاريخية التي تميزت بـ «التفكير في الأنواع». هذا، في نظري، هو تكوين ما بعد المركزية البشرية للمعرفة الذي يمنح الأرض الدور والوكالة نفسيهما اللذين يتمتع بهما البشر. كما أشرت في الفصل الثاني، فإن هذا ينطوي على تغييرات في فهمنا لوقتية التاريخ، لأننا نفكر في إمكانية انقراض البشر والأنواع الأخرى، ومن ثم نهاية الزمن البشري التاريخي المسجل، وكذلك نهاية المستقبل. يعد انهيار الفجوة بين التاريخ البشري والتاريخ الطبيعي ظاهرة حديثة جدا، وقبل هذا التحول الأساسي، كان الزمن الجيولوجي والتسلسل الزمني للبشر غير مرتبطين، على الأقل ضمن مجال التاريخ. في الواقع، أجرى المؤرخون وبحوث تغير المناخ مناقشات متوازية من دون تبادلات حقيقية بين التخصصات. كل هذا يتغير تحت أعيننا.

إن حجم هذه التحولات الذهنية يؤدي إلى تحدي التمثيل، كما اقترحت أعلاه. يقترح تشاكرابارتي مزيدا من التفكير النقدي حول «الفرق بين التأريخ الحالي للعولمة والتأريخ الذي تطلبه نظريات تغير المناخ الناجم عن النشاط البشري» (2009: 216). هذا يجبرنا على الجمع بين فئات الفكر التي كانت حتى الآن منفصلة بعضها عن بعض ليس فقط بانفصال مجالاتها الدراسية - بين علوم الأرض والأدب والتاريخ، على سبيل المثال - ولكن أيضا من خلال تحيز المركزية البشرية الذي حافظ على العلوم الإنسانية. هذا التطور الجديد ليس بأزمة، بل إن له قوة ملهمة هائلة لهذا المجال. كما أنه يثير التساؤل بشأن بعض الأفكار الحالية حول التكوين السلبي لشعور جديد بـ«الإنسان» مرتبط بضعف مشترك فيما يتعلق بإمكانية الانقراض. إن رؤى تشاكرابارتي حول تاريخ عميق نقدي مدفوع بالتغير المناخي تتحدى أيضا بعض الافتراضات المعطاة حول الانتقادات ما بعد الاستعمارية للكونية الغربية. يا له من برنامج.

ومن الأمثلة المفيدة الأخرى لمزايا الوظيفة العلمية لما بعد الإنسان هي «مبادرة صحة واحدة» (One Health Initiative)، التي تحدد مهمتها فيما يتعلق بالصحة العامة على النحو التالي[6]:

وإذ ندرك أن صحة الإنسان (بما في ذلك الصحة العقلية عن طريق ظاهرة الترابط بين الإنسان والحيوان) وصحة الحيوان وصحة النظام الإيكولوجي مترابطة بشكل لا ينفصم، تسعى «صحة واحدة» إلى تعزيز صحة ورفاهية جميع الأنواع وتحسينها والدفاع عنها عبر تعزيز التعاون بين الأطباء والأطباء البيطريين وغيرهم من المهنيين في مجال الصحة والعلوم البيئية وعبر تعزيز نقاط القوة في القيادة والإدارة لتحقيق هذه الأهداف.

الحركة مستوحاة من رودولف فيرشو (1902 – 1821) (Rudolph Virchow)، الذي صاغ مصطلح «حيواني المنشأ» (zoonosis)، الذي ينص على أنه لا ينبغي أن تكون هناك خطوط فاصلة بين الطب الحيواني والإنساني. أخذ هذا الموقف في الانتشار في السنوات الخمس عشرة الماضية. إن مبادرة «صحة واحدة» عبارة عن تحالف قوي متعدد التخصصات يجمع بين الأطباء وأطباء العظام والأطباء البيطريين وأطباء الأسنان والممرضين وغيرهم من التخصصات العلمية والصحية والبيئية، على أساس فرضية بسيطة، وهي تشابه الهياكل بين البشر والحيوانات في علم المناعة والتطورات في العلوم البكتيرية واللقاحات.

هذا يعني أن البشر معرضون وعرضة لأمراض جديدة، مثل إنفلونزا الطيور والأوبئة الأخرى، التي يشاركونها مع الأنواع الحيوانية. كردة فعل طبيعية نحو الأوبئة الجديدة التي ظهرت في العصر العالمي، مثل اعتلال الدماغ الإسفنجي (BSE)، الأكثر شهرة باسم «جنون البقر»، تركز مبادرة «صحة واحدة» على تنوع الأمراض المشتركة التي تربط البشر والحيوانات. على سبيل المثال، تعاني الحيوانات العديدَ من الأمراض المزمنة مثل أمراض القلب والسرطان والسكري والربو والتهاب المفاصل مثل البشر. ومن ثم، يجب علينا تطوير الطب المقارن كدراسة لعمليات المرض عبر الأنواع، ومن ثم يجب علينا أيضا ربط الأطباء والأطباء البيطريين في ممارساتهم اليومية، سواء العلاجية أو البحثية. تسعى مبادرة «صحة واحدة»، المضمنة في البيئة، إلى تحقيق الاستدامة البيئية والاجتماعية على حد سواء ولها تداعيات اجتماعية كبيرة.

تتزايد المخاوف المشتركة بشأن الصحة العامة بين البشر والحيوانات نتيجة للتوسع الحضري والعولمة وتغير المناخ والحروب والإرهاب، والتلوث الميكروبي

والكيميائي لمصادر الأرض والمياه، مما خلق تهديدات جديدة لصحة كل من الحيوانات والبشر[7]. يحتاج الأطباء والبيطريون إلى توحيد جهودهم مع علماء الصحة البيئية وممارسيها للتعامل مع تفشي الأمراض، ومنع الأمراض المزمنة الناجمة عن التعرض للمواد الكيميائية، وخلق بيئات معيشية أكثر صحة. «صحة واحدة» هو المفهوم الأمثل لما بعد المركزية البشرية الذي يجمع بين ممارسي الرعاية الصحية البشرية والأطباء البيطريين ومهنيي الصحة العامة من أجل الاستدامة البيئية والاجتماعية والفردية.

مثال آخر مهم هو مجال العلوم الإنسانية الرقمية الآخذ في النمو - والذي ابتكرته كاثرين هايلز - والذي يتعامل مع أجندة غنية من القضايا المواضيعية والمنهجية. إحداها هي الأهمية المستمرة لعلم النصوص ودور الصحافة - من طباعة غوتنبرغ إلى الطباعة ثلاثية الأبعاد - في تشكيل المعرفة الإنسانية. كما قادت العلوم الإنسانية هذه المناقشات في القرن السادس عشر، عندما قُدمت المطبعة في العالم الغربي، ها هي ثانيةً في طليعة حدود الفكر المعاصرة. وهي ليست وحيدة.

يمكن لإنسانيات ما بعد الإنسان أن تنشئ وتطور مجموعة جديدة من السرديات حول البعد الكوكبي للإنسانية المعولمة؛ المصادر التطورية للأخلاق؛ مستقبل البشر وغيرنا من الأنواع؛ النظم السيميائية للجهاز التكنولوجي؛ عمليات الترجمة التي تؤكد العلوم الإنسانية الرقمية؛ دور الجندرة والإثنية كعاملين يفهرسان الوصول إلى مأزق ما بعد الإنسان والآثار المؤسسية المترتبة عليها جميعا. هذه أجندة جديدة وابتكارية تعتمد على الحركة الإنسانية أو ما بعد المركزية البشرية في برنامج جديد، ولكنها ليست محصورة فيهما؛ وهو برنامج جديد حقا للعلوم الإنسانية في القرن العشرين.

على المستوى التجريبي، أُنشئت العديد من المنابر البحثية الجديدة متعددة التخصصات لدراسات ما بعد الإنسان في جميع الجامعات الكبرى وهي تجري تجارب رائدة في هذا المجال حاليا[8]. كنتيجة لهذا الحرج الذي تسببه وفرة النظرية والبحث، فإن السؤال التالي الذي يطرح نفسه هو: كيف يمكن أن تستلهم العلوم الإنسانية من هذه التجارب في الفكر ما بعد الإنساني والبحوث الجديدة لما بعد المركزية البشرية؟ كيف يمكنها تبني هذا النهج في موضوع الدراسة الخاص بهم؟

النظرية النقدية لما بعد الإنسان

يمكن للعلوم الإنسانية أن تستلهم من هذه النماذج الفكرية الجديدة العابرة للتخصصات. مفتاح كل شيء بالنسبة إليَّ يكمن في المنهجية، ومن ثم أريد أن أوضح المعايير الرئيسة لنظرية ما بعد الإنسان، كوسيلة لكشف القواعد الجديدة للعبة، ومحاولة تطبيقها على العلوم الإنسانية. قواعدي الذهبية هي: دقة رسم الخرائط، مع مساءلة أخلاقية تابعة لها؛ فكر عابر للتخصصات؛ أهمية الجمع بين النقد والتصوير الإبداعي؛ مبدأ عدم الخطية؛ قوى الذاكرة والخيال وإستراتيجية التغريب. تعد هذه الإرشادات المنهجية ذات قيمة ليس فقط لبناء النظرية النقدية لما بعد الإنسان ولكن أيضا لأنها يمكن أن تساعد في إعادة تحديد العلاقة بين العلوم الإنسانية وعلوم الحياة على أساس الاحترام المتبادل.

لنبدأ بدقة رسم الخرائط. رسم الخرائط هو قراءة نظرية للحاضر قائمة على إدراك سياسي. يهدف رسم الخرائط إلى المحاسبة المعرفية والأخلاقية من خلال الكشف عن مواقع القوة التي تحدد موضع ذواتنا. على هذا النحو، فإنها تمثل مواقع الفرد من حيث المساحة (البعد السياسي الجغرافي أو البيئي) والزمن (البعد التاريخي والجينالوجي). يؤكد هذا على الهيكل الموضعي للنظرية النقدية ويشتمل على الطبيعة الجزئية أو المحدودة لجميع ادعاءات المعرفة. هذه المؤهلات ضرورية لدعم نقد كل من الكونية والفردية الليبرالية.

بيد أن الانتقادات الموجهة إلى مواقع السلطة لا تكفي. فهي تعمل جنبا إلى جنب مع البحث عن أشكال بديلة أو شخصيات مفاهيمية لهذه المواقع، من حيث القوة كتقييد (potestas) ولكن أيضا كتمكين أو إيجابية (potentia). على سبيل المثال، لا تعد الأشكال التصويرية مثل الذوات الأصلية البدوية النسوية/ النسائية/ المثلية/ السايبورغية/ المشتتة، وكذلك الفأر أونكو oncomouse والنعجة دوللي، مجرد استعارات، بل هي علامات لمواقع سياسية جغرافية وتاريخية محددة. على هذا النحو، فإنها تعبّر عن الخصائص المعقدة، لا عن ادعاءات كونية (Braidotti, 2011a).

الشكل هو التعبير عن تمثيلات بديلة للذات ككيان ديناميكي غير وحدوي؛ إنه تهويل لعمليات الصيرورة. تفترض هذه العمليات أن تكوين الذات يحدث بين الطبيعة/ التكنولوجيا، الذكور/ الإناث، الأسود/ الأبيض، المحلي/ العالمي، الحاضر/

الماضي - في المساحات التي تتدفق وتوصل الثنائيات بعضها ببعض. تتحدى هذه الحالات الفاصلة الأشكال الثابتة للتمثيل النظري لأنها متعرجة وليست خطية وموجهة نحو العملية، وليست قائمة على المفاهيم. يعقد النقد والإبداع صفقة جديدة في تحقيق ممارسة الشخصية المفاهيمية أو الشكل كمسعى نشط للبدائل الإيجابية للرؤية السائدة للذات.

إن التعريج Zigzagging هو في الواقع اللفظ المناسب لحجر الأساس التالي للنظرية النقدية لما بعد الإنسان، وهي اللاخطية. سيكون من الصعب على العلوم الإنسانية التمسك بالقاعدة التقليدية في التصور من خلال تبني التفكير الخطي تلقائيا، مع الأخذ في الاعتبار تعقيد العلوم المعاصرة وحقيقة أن الاقتصاد العالمي لا يعمل بطريقة خطية، ولكنه يشبه إلى حد ما الشبكة؛ متناثر ومتعدد المراكز. إن تعدد اللغات ووجهات النظر في البيانات التي نواجهها يتطلب طوبولوجيات معقدة من المعرفة لذات مبنية من قبل علائقية متعددة الاتجاهات. ومن ثم، نحتاج إلى تبني اللاخطية لتطوير خرائط القوة التي تفسر مفارقات عصر ما بعد الإنسانية.

هذه القضية تزداد تعقيدا فيما يتعلق بالوقت. الخطية هي الوقت السائد في كرونوس، مقارنةً بالوقت الديناميكي والأكثر دورية للصيرورة أو أيون، كما رأينا في الفصل الثاني. السابق هو حارس الوقت المؤسسي والممارسات المؤسسية - العلم «الملكي»؛ هذا الأخير هو اختصاص الجماعات الهامشية - العلم «الثانوي». يعارض «العلم الملكي» الرسمي، المدفوع بكرونوس، عملية «أن تصبح أقلية في العلوم»، والتي تستند إلى زمن مختلف. أحدها مرتبط ببروتوكول؛ والآخر يحركه الفضول ويحدد المؤسسة العلمية من حيث خلق مفاهيم جديدة. تقترح النظرية البدوية نقدا للقوى التي تمارسها أنظمة الذاكرة المهيمنة والخطية على العلوم الإنسانية والاجتماعية. يسير الإبداع والنقد معا في البحث عن البدائل الإيجابية التي تعتمد على رؤية غير خطية للذاكرة كخيال، وللخلق كتحول. بدلا من احترام سلطة الماضي، لدينا تواجد عابر مشترك لمناطق زمنية متعددة، في استمرارية تعمل على تنشيط وإزالة حدود الهويات المستقرة وتكسر الخطية الزمنية (Deleuze, 1988). تجند هذه الرؤية الديناميكية للزمن الموارد الإبداعية للخيال في مهمة إعادة الاتصال بالماضي.

تؤثر اللاخطية أيضا في الممارسة العلمية في تخصصات العلوم الإنسانية - وهي طريقة تستبدل بالخطية أسلوب تفكير أكثر جذرية، وتتيح اتصالات متعددة وخطوط تفاعل تربط بالضرورة النص بـ «الخارج» المتعدد. تعبر هذه الطريقة عن الاعتقاد بأن «حقيقة» النص لا تجري «كتابتها» أبدا في أي مكان، فضلا عن مساحة الكتاب المعينة للدلالة. ولا يتعلق الأمر بسلطة الاسم الصحيح أو التوقيع أو التقليد أو المرجعية أو مكانة التخصص الأكاديمي. تتطلب «حقيقة» النص شكلا مختلفا تماما من المساءلة والدقة يكمن في الطبيعة المستعرضة للتأثيرات التي تولدها، أي العلاقة أو الترابط البيني الخارجي الذي يمكّنها ويحافظ عليها. دلتنا جورج إليوت على الطريق لذلك من خلال الكتابة بأذنين وعقل مفتوحين على هدير الطاقة الذي يدعم الحياة. عملت فيرجينيا وولف ذلك أيضا من خلال توجيه نظرة كاتبها نحو السكون التام للحياة والذي يعرف بأنه التدفق المستمر. الكتابة هي وسيلة لنسخ الكثافة الكونية إلى أجزاء مستدامة من الوجود.

وهذا له آثار مهمة لمهمة النقد. كما علمتنا ما بعد البنيوية (Barthes, 1975)، فإن طريقة «الإخلاص للنص» والاقتباس هي أكثر من مجرد التكرار البسيط من دون أي فرق. ما يبرز في الصدارة بدلا من ذلك هو القدرة الإبداعية التي تتمثل في القدرة على التذكر وتحمل التبعات العاطفية للنصوص كأحداث.

للاضطلاع بذلك، لا يتحتم الولاء إلى العمق الزائف للنص، ولا إلى نية المؤلف الكامنة أو الواضحة، ولا حتى لسيادة العلامة الدالة الذكورية الرئيسة. يعد النص، النظري والعلمي وكذلك الأدبي، نقطة تتابع بين لحظات مختلفة في المكان والزمان، وكذلك مستويات ودرجات وأشكال وتكوينات مختلفة لعملية التفكير. إنه كيان متنقل، طائرة نفاثة. التفكير والكتابة، مثل التنفس، لا يُحتَجزان في قالب الخطية، أو في حدود الصفحة المطبوعة، بل يُنتَقل بهما إلى الخارج، خارج الحدود، في شبكات المواجهات مع الأفكار والآخرين والنصوص. الدلالة اللغوية هي مجرد واحدة من النقاط في سلسلة من الآثار، وليست هي الأساس أو المغزى. مصدر الإلهام الفكري يأتي من تدفق العلاقات الذي لا ينتهي بين النصوص والأطراف المتعددة التي تقع خارج النصوص. يرتبط الإبداع باستمرار بالمجموع الافتراضي لمجموعة من التجارب السابقة والذكريات والتأثيرات، والتي يُعاد تشكيلها في الفلسفة الأحادية للصيرورة،

كعمل أو تطبيق في الوقت الحاضر. هذا النهج في التفكير النقدي هو تمرين في التزامن، يدعم النشاط «هنا والآن» من خلال جعل الكثافة الافتراضية ملموسة أو فعلية. تقع هذه الكثافة في وقت واحد من بعدنا ومن قبلنا، في الماضي وفي المستقبل، في تدفق أو عملية من التغيير أو التمايز أو الصيرورة. إنها جوهر «الواقعية المادية» للفكر النقدي.

يشجع الفكر البدوي انفتاحا عاطفيا نحو البعد الفلسفي الجغرافي أو الكوكبي لـ «الفوضى الكونية» (Guattari, 1995). إنه بمنزلة تحويل الذات المفكرة إلى حد الأفعال غير المبررة (مبدأ غير هادف للربح)، والتي لا هدف لها (مبدأ التنقل أو التدفق) التي تعبر عن الطاقة الحيوية المتمثلة في الصيرورة التحويلية (مبدأ عدم الخطية). إن الولاء مطلوب بدلا من ذلك لكثافة القوى المؤثرة التي تكوّن نصا أو مفهوما، حتى يتسنى تفسير ما يمكن أن يفعله النص - أو المفهوم أو النظرية - وما الذي فعله وكيف أثر ذلك في الذات وفي الآخرين. عملية حساب التأثير العاطفي للعناصر أو البيانات المختلفة في الذات هي عملية التذكر. عند بيرغسون (Bergson) كما هو الحال عند دولوز، يتعلق الأمر بقدر كبير بالخيال، أي إعادة الصياغة الإبداعية، كما يتعلق بالتكرار السلبي للتجارب السابقة المسجلة التي يمكن استرجاعها.

تتضمن هذه العملية المعيار الرئيس التالي للنظرية النقدية لما بعد الإنسان، وهو دور الذاكرة. بالنظر إلى أن زمن ما بعد الإنسان هو نظام معقد وغير خطي، ومكسور داخليا ومضاعف على مدار عدة سلاسل زمنية، تصبح الذاكرة والتأثير العاطفي عناصر أساسية. إن الذاكرة في الوضع البدوي لما بعد الإنسان، بعد تحريرها من الخطية الزمنية وجاذبية المركزية اللغوية، هي إعادة اختراع نشط لذات غير متواصلة وفرحة لانعدام تواصلها، بدلا من كونها متسقة بشكل حزين. تحتاج الذكريات إلى الخيال لتمكين تحقيق إمكانيات الذات الافتراضية، والذي يُعاد تعريفه ككيان علائقي مستعرض تسكنه ذاكرة حيوية ومتعددة الاتجاهات (Rothberg, 2009). تعمل الذاكرة من خلال عمليات الترحيل البدوية، أي كوصلات إبداعية ومولدة للغاية تجمع وتطابق وتضاعف إمكانات التوسع والعلاقات بين الوحدات أو الكيانات المختلفة (Braidotti, 2006).

الإشارة المنهجية التالية هي ممارسة التغريب defamiliarization، التي ناقشتها في الفصلين الثاني والثالث. هذه عملية واقعية تفصل بها الذات العارفة نفسها من الرؤية المعيارية السائدة للنفس التي اعتادت عليها، للتطور نحو إطار مرجعي ما بعد إنساني. بعد تركها لنموذج فتروفيا أخيرا، تصبح الذات علائقية بطريقة معقدة تربطها مع الآخرين المتعددين. الذات التي تُشَكَّل هكذا تفجر حدود الحركة الإنسانية والمركزية البشرية. لقد رأينا في الفصول السابقة سلسلة من الأمثلة الملموسة حول كيف يمكن أن تكون عمليات الابتعاد عن النماذج المهيمنة لتشكيل الذات مثمرة وخلاقة، مستقاة من النظرية النسوية - مما يعني فك ارتباط جذري مع المؤسسات المهيمنة، وتمثيلات الأنوثة والذكورة (Braidotti, 1991; Butler, 1991). الخطاب ما بعد الاستعماري والعرقي يعرقل الامتياز الأبيض والافتراضات العنصرية الأخرى حول الآراء المقبولة حول ما يشكل الذات البشرية[9].

يحدث فك الارتباطات هذا على طول محاور التحول لامرأة (إضفاء طابع جنسي) والتحول للآخر (إضفاء طابع عنصري)، ومن ثم يظل داخل حدود التجسيم. ومع ذلك، هناك حاجة إلى تحول أكثر جذرية للخروج من هذا الأخير وتطوير أشكال تحديد الهوية فيما بعد المركزية البشرية. الخفة التي لا تُحتمل للوجود هذا تقع علينا بمجرد أن نبدأ بالتوجه نحو زوي؛ الحياة غير البشرية نفسها. تمثل النظرية الجغرافية الحيوية للنظرية البدوية - حب الزوي - جهدا موازيا في الاتجاه نفسه. التحول نحو الأرض أو التحول نحو غير المحسوس يعد فواصل أكثر جذرية مع صراعات فكرية راسخة (التجنس) وتقدم بعدا كوكبيا وشيكا جذريا. هذا الخروج الأنثروبولوجي صعب للغاية، عاطفيا وكذلك منهجيا، لأنه قد ينطوي على شعور بالخسارة والألم. إن فك الارتباط هذا يعني فقدان العادات المحببة للفكر والتعبير، وهي خطوة يمكن أن تؤدي أيضا إلى الشعور بالخوف وعدم الأمان والحنين إلى الماضي.

على الجبهة المنهجية، يؤدي التغريب إلى تحويل العلاقة مع الآخرين غير الإنسانيين ويتطلب التخلص من عادات القرن الماضي من فكر المركزية البشرية والغطرسة الإنسانية، والتي من المرجح أن تختبر قدرة العلوم الإنسانية ورغبتها. إن العلوم «الصلبة» أو التجريبية، بالطبع، تنجز هذه الخطوة بعيدا عن المركزية

البشرية بسهولة تامة، كما رأينا في أنماط أبحاث «التاريخ العميق» أو «صحة واحدة». قد يكون من الجدير أن نأخذ على محمل الجد التهمة الحاسمة التي مفادها أن تطور العلوم الإنسانية نحو التعقيد قد تعوقه المركزية البشرية التي تبني عليها العلوم الإنسانية ممارستها. هل ستكون النظرية النقدية قادرة على التواصل مع ما بعد العلوم الإنسانية الغنية والمعقدة القادمة؟

لا يمكن فصل تعريفي لأسلوب علمي ما بعد إنساني في العلوم الإنسانية وكذلك في علوم الحياة عن أخلاقيات البحث التي تتطلب احترام تعقيدات عالم الحياة الواقعية الذي نعيش فيه. تحتاج النظرية النقدية ما بعد الإنسانية إلى تطبيق رؤية جديدة للذاتية لكل من الممارسة والتصور العام للعالِم، الذي مازال عالقا في النموذج الكلاسيكي والعتيق لـ «رجل العقل» الإنساني (Lloyd, 1984) باعتباره المواطن الأوروبي المثالي. نحن بحاجة إلى التغلب على هذا النموذج والتوجه نحو شكل مكثف من تقاطع التخصصات والاستعراض والمعابر الحدودية بين مجموعة من الخطابات. يؤثر هذا النهج العابر للتخصصات في هيكل الفكر ذاته ويسن احتضانا جذريا للتنوع المفاهيمي في العلوم والأبحاث. ترقى الطريقة ما بعد الإنسانية إلى درجات أعلى من التهجين التخصصي وتعتمد على التغريب القوي عن عادات تفكيرنا من خلال لقاءات تحطّم التكرار المسطح لبروتوكولات العقل المؤسسي.

الذات «المناسبة» للعلوم الإنسانية ليست «الإنسان/الرجل»

لقد ناقشت في هذا الكتاب أن النظرية ما بعد الإنسانية تعتمد على أنطولوجيا عملية تتحدى المعادلة التقليدية للذاتية مع الوعي العقلاني، وتقاوم اختزال أي منها إلى الموضوعية والخطية[10]. الرؤية البدوية لذات ما بعد الإنسان العارفة كاستمرارية زمنية وتجميع مشترك يعني التزاما مضاعفا، من ناحية لعمليات التغيير، ومن ناحية أخرى لأخلاقيات قوية للإحساس الإيكوسوفي للمجتمع. الوجود المشترك، أي تزامن الوجود في العالم معا، يحدد أخلاقيات التفاعل مع الآخرين من البشر وغير البشر. ينشأ عن هذا وعي موزع بشكل جماعي، وهو شكل مستعرض لفهم غير اصطناعي للرابطة العلائقية التي تربطنا. يضع هذا

العلاقة ومفهوم التعقيد في قلب كل من الأخلاق والهياكل والاستراتيجيات المعرفية لذات ما بعد الإنسان (Braidotti, 2006).

لهذا الرأي آثار مهمة في إنتاج المعرفة العلمية. الرؤية المهيمنة للمشاريع العلمية تعتمد على التنفيذ المؤسسي لعدد من القوانين التي تضبط ممارسة البحث العلمي وتراقب الحدود المواضيعية والمنهجية لما يعتبر علوما محترمة ومقبولة وقابلة للتمويل. وبهذا، فإن قوانين الممارسة العلمية تنظم ما يُسمح للعقل بالاضطلاع به، ومن ثم تتحكم في هياكل تفكيرنا. يقترح فكر ما بعد الإنسان رؤية بديلة لكل من الذات المفكرة، وتطورها على المسرح الكوكبي، والبنية الفعلية للتفكير.

إن فكرة دولوز وغاتاري أن مهمة التفكير هي خلق مفاهيم جديدة تعتبر مصدر إلهام كبيرا للعلوم الإنسانية؛ لأنها تعتمد على التوازي بين الفلسفة والعلوم والفنون. لا يجب أن نفهم هذا على أنه تسطيح للاختلافات بين هذه المساعي الفكرية، بل طريقة للتأكيد على وحدة الهدف بين فروع المعرفة الثلاثة. يحرص دولوز وغاتاري على التأكيد على الاختلافات بين الأساليب المميزة للذكاء التي تجسدها الفلسفة والعلوم والفنون على التوالي. إنهما يجادلان أيضا بأنها تظل مفهرسة على معيار مشترك من طاقة الحياة ذاتية التحويل المكثفة. تحافظ هذه الاستمرارية على أنطولوجيا الصيرورة التي هي المحرك المفاهيمي للفكر البدوي لما بعد الإنسان. بقدر ما يتعين على العلوم أن تتوافق مع العمليات الفيزيائية الحقيقية لعالم مُحَقق ومُحدَّد، فهي أقل انفتاحا على عمليات التحول أو التمايز التي تميز الأنطولوجيا الأحادية لدولوز. تعد الفلسفة في موقع مميز هنا، كونها أداة أكثر ذكاءً للعقل المستكشف، وأداة أكثر انسجاما مع المستوى الافتراضي للمحايثة، ومع القوة التوليفية للكون التوليدي، أو «الفوضى الكونية»، التي هي غير إنسانية وفي تغير مستمر. التفكير هو النظير المفاهيمي للقدرة على الدخول في أنماط العلاقة والتأثير والتأثر، والحفاظ على التحولات النوعية والتوترات الإبداعية وفقا لذلك، والتي هي أيضا من اختصاص الفن. لذلك تؤدي النظرية النقدية دورا رئيسا.

يحلل مانويل دي لاندا (Manuel De Landa, 2002) ببراعة الأسلوب المكثف لعلوم دولوز ويؤكد الأهمية الحاسمة لعمليات تحقيق الإمكانيات الافتراضية، ويقدمها على الماهية الكونية والتحققات الخطية. يشير دي لاندا إلى أنه إلى جانب

معاداة الماهوية فإن العلوم البدوية المركزة تهدف أيضا إلى تجنب التفكير النمطي. يجب تجنب المبدأ الحاكم للتشابه والهوية والتشبيه والمعارضة في التفكير في الصيرورة الافتراضية والمكثفة. يطالب دولوز «بأن نحدد ما يسمح لنا بإصدار مثل هذه الأحكام أو إقامة تلك العلاقات» (De Landa, 2002: 42).

الجانب المهم للحيوية البدوية هو أنها ليست طبيعية ولا ماهوية، ولكنها براغماتية ومحايثة. بعبارة أخرى، لا تفترض المادية الحيوية مفهوما شاملا للحياة، بل مجرد ممارسات وتدفقات للتحول، وتجمعات معقدة وعلاقات غير متجانسة. كما ذكرت في الفصل الثاني لا توجد إعلائية مثالية، بل تعدد افتراضي. إن الأنطولوجيا الأحادية التي تدعم هذه الرؤية للحياة باعتبارها مادة حيوية ومنظمة ذاتيا تسمح أيضا للمفكر الناقد بإعادة توحيد الفروع المختلفة للفلسفة والعلوم والفنون في تحالف جديد. أرى هذا كصيغة ديناميكية معاصرة لإعادة تحديد العلاقة بين ثقافتي العلوم «الرقيقة» (العلوم الإنسانية) والعلوم «الصلبة» (الطبيعية). إنها خطوط مختلفة لمقاربة المادة الحيوية التي تشكل جوهر كل من الذاتية وعلاقاتها الكوكبية والكونية.

يؤكد بونتا وبروتيفي (Bonta and Protevi, 2004) أن «الفلسفة الجغرافية» لدولوز تشجع العلوم الإنسانية على التعامل مع البيولوجيا والفيزياء المعاصرة بطرق خلاقة للغاية. ينصب التركيز على التعقيد في التمييز بين الحالات الفعلية والتحول الافتراضي؛ على أساس رؤية للمادة باعتبارها ذاتية الخلق. يمثل الأول موضوع «العلوم الملكية»، والأخير هو إطار «العلوم الثانوية»؛ كلاهما ضروري في أوقات مختلفة من الزمن، لكن «العلم الثانوي» فقط هو الذي يؤدي إلى تحول أخلاقي ولا يرتبط بالضرورات الاقتصادية للرأسمالية المتقدمة وتطرقها المعرفي إلى المادة الحية. ونتيجة لذلك يمكن للمرء أن يخلص إلى استنتاج أولي مفاده أن التضمين الرئيس لنظرية النقد لما بعد الإنسان لممارسة العلوم هو أن القوانين العلمية تحتاج إلى التغيير وفقا لرؤية لذات المعرفة باعتبارها تفردا معقدا وتجميعا مؤثرا وكيانا حيويا علائقيا.

ويترتب على كل هذا أن العلوم الإنسانية في حقبة ما بعد الإنسان من الأنثروبوسين يجب ألا تلتزم بالإنسان – فضلا عن «الرجل» ـــ باعتباره موضوع الدراسة المناسب.

على العكس من ذلك، فإن الحقل سيستفيد من التحرر من إمبراطورية رجل الحركة الإنسانية، حتى يتمكن من الوصول بطريقة ما بعد المركزية البشرية إلى قضايا ذات أهمية خارجية وحتى كوكبية، مثل التقدم العلمي والتكنولوجي، والاستدامة الإيكولوجية والاجتماعية والتحديات المتعددة للعولمة. مثل هذا التغيير في التركيز يتطلب مساعدة من الجهات الاجتماعية والعلمية الأخرى كذلك.

والسؤال هو عما إذا كان يُسمح للعلوم الإنسانية بوضع أجندتها الخاصة فيما يتعلق بالعلوم والتكنولوجيا المعاصرة، أو ما إذا كانت محصورة في أماكن لم تختر أن تحتلها في المقام الأول. في الواقع هناك ميل واضح، على سبيل المثال في المناقشات العامة بشأن تغير المناخ أو التقنيات الحيوية، إلى إسناد جميع الموضوعات المتعلقة بالعنصر البشري في هذه المناقشات المعقدة إلى حقل العلوم الإنسانية غير الممول مؤسسيا بشكل كافٍ. لقد صنع هذا الميل الثروات المؤسسية للأخلاقيات، والتي يتوقع منها – بل كما تدعيه كاختصاصها – أن تصدر خطابات تعريفية جديدة وأوامر قضائية معيارية مناسبة لمعضلات عصرنا. هذا الادعاء الاستطرادي، مع ذلك، لا أساس له. علاوة على ذلك، فإنه يعزز عادة الفكر المؤسسي - التفاعلي والمستقر - المتمثل في إعطاء الفلسفة دور النظرية الرئيسة. إن صورة الفيلسوف كمشرع للمعرفة وقاضي الحقيقة - وهو نموذج متجذر في المدرسة الكانتية - هو عكس ما تناقشه النظرية النقدية لما بعد الإنسان: نظرية ذاتية ما بعد الهوية، غير الوحدوية، والمستعرضة القائمة على العلاقات مع الآخرين من البشر وغير البشر.

هناك مجال آخر للخطاب يُثار بانتظام باعتباره المسؤولية الوحيدة للعلوم الإنسانية، وهو القضية المثيرة للجدل المتمثلة في «الجوانب الاجتماعية والثقافية» للقضايا المعقدة مثل تغير المناخ أو تأثير التقنيات الحيوية. وبعبارة أخرى، يُقيَّد موضع العلوم الإنسانية في زاوية المركزية البشرية، بينما هي في الوقت نفسه يُلقى اللوم عليها بسبب تقيدها بهذا الموضع، وهو التوضيح المثالي للمفارقة التي أشار إليها ويمستر (174 :2006): «يبدو أن علم الإنسان إما أن يملك القدرة على أن يكون غير إنساني وإما، بدلا من ذلك، أن يكون إنسانيا ولكن بالكاد علميا». ملعون إن فعلت، ملعون إن لم تفعل.

ما أقصده هنا هو أن العلوم الإنسانية تحتاج إلى تبني الفرص المتعددة التي توفرها حالة ما بعد الإنسان. العلوم الإنسانية يمكن أن تحدد أهدافها الخاصة للتساؤلات، خالية من المهمة التقليدية أو المؤسسية للإنسان ومشتقاته من الحركة الإنسانية. نحن نعلم الآن أن هذا المجال غني بأرشيف يضم العديد من الإمكانيات التي تزوده بالموارد المنهجية والنظرية لإقامة مناقشات أصلية وضرورية مع العلوم والتكنولوجيات والتحديات الكبرى الأخرى اليوم. والسؤال عما يمكن أن تصبح عليه العلوم الإنسانية في حقبة ما بعد الإنسان وبعد تراجع أولوية «الرجل» والأنثروبوس.

الجامعة التعددية العالمية

والسؤال المطروح الآن هو: ما الممارسة المؤسسية الأنسب للنظرية النقدية لما بعد الإنسان والعلوم الإنسانية في القرن الحادي والعشرين؟ إن المناقشات حول قدرة العلوم الإنسانية على مواجهة تحديات الألفية الثالثة تثير مسألة أزمة الجامعة كفكرة وكتمثيل.

يمكن أن يقدم مسح تاريخي موجز للنقاش بشأن فكرة الجامعة فكرةً عن حجم هذه الأزمة. إن نموذج عصر النهضة للأكاديمية الإنسانية التي تمتاز بالباحث كفنان أو حرفي يصوغ أبحاثه بصبر ومن دون قيود قد انتهى ببساطة منذ زمن طويل. جرى استبداله بنموذج «فورد» الحديث للجامعة كوحدة إنتاج تنتج سلعة أكاديمية. إن ادعاء نوسباوم (1999) بأن هذا النموذج مازال مستمرا حتى اليوم من قبل كليات الفنون الحرة الأمريكية هو نخبوي وحنيني، كما ذكرت في الفصل الثاني. النص الكلاسيكي لإيمانويل كانت حول «تعارض الكليات»، والذي نُشر أول مرة في العام 1789 (Kant, 1992) يقدم مخططا للجامعة الحديثة، على أساس نموذج الإنتاج الصناعي. كانت الجامعة تقسم إلى كليات «عليا» - القانون والطب واللاهوت - وهي كليات ذات توجه عملي، وكليات «دنيا» - الفنون والإنسانيات والعلوم - وهي المسؤولة عن النقد ومن ثم هي منسحبة من الأسواق والمخاوف العملية[11]. لايزال هذا المخطط صالحا، على الرغم من العديد من التعديلات التاريخية. ربما يكون أهمها هو نموذج فون هامبولت (von Humboldt) في القرن التاسع عشر للجامعة كمكان لتدريب النخبة المختارة للغاية، والتي كانت حصرا للذكور حتى وقت قريب، من أجل القيادة والمواطنة الذكية. هذا النموذج لايزال سائدا في أوروبا.

بيد أن بيل ريدنغز (Bill Readings)، في تشريحه المحفّز والمدمّر في بعض الأحيان للجامعة المعاصرة (1996)، يجادل بأن المؤسسة أصبحت «ما بعد تاريخية»، من حيث إنها «تخطت نفسها في الزمن، وأصبحت الآن أحد الناجين من العصر الذي حددت فيه نفسها من حيث مشروع التطور التاريخي، وتأكيد وغرس الثقافة الوطنية» (1996: 6). جميع النماذج السابقة من الجامعات التي أشرت إليها أعلاه: النموذج الكانتي، ونموذج فون هامبولت، وحتى النموذج الاستعماري البريطاني الذي دافع عنه الكاردينال نيومان (Cardinal Newman, 1907)، قد أصبحت مضطربة بسبب الاقتصاد العالمي. في هذا الصدد، فإن تراجع الدولة القومية له عواقب سلبية على الجامعة ككل وخاصة على العلوم الإنسانية. إن الشخصية المركزية في الحياة الأكاديمية اليوم ليست الأستاذ، كما يجادل ريدنغز، بل الإداري، والجامعة لم تعد ركيزة الهوية الوطنية، أو الذراع الأيديولوجية للدولة القومية وجهاز الدولة:

> إن الجامعة الآن ليست أكثر من استنزاف طفيلي للموارد، مثلها مثل البورصة أو شركات التأمين التي هي استنزاف للإنتاج الصناعي. مثل البورصة، الجامعة هي موضع معرفة الذات لرأس المال، وقدرة رأس المال ليست فقط على إدارة المخاطر أو التنوع، ولكن لاستخراج فائض من تلك الإدارة. في حالة الجامعة يحدث هذا الاستخراج نتيجة للمضاربة في الفوارق في المعلومات (1996: 40).

في هذا السياق، لا تعني فكرة «التفوق» المبجلة شيئا كبيرا، ولكنها عامل حاسم في التبادل العابر للأمم لرأس المال الأكاديمي. مجرد «مثالية تقنية بيروقراطية» (Readings, 1996: 14)، ليس لديها أي مرجعية من حيث المحتوى. تترتب على انعدام المرجعية هذا للمعايير الأكاديمية عواقب سلبية وإيجابية.

من المنحى السلبي، يعني عدم وجود مراجع محددة أن «التفوق» يُفهرَس وفق المال، وطلبات الأسواق ورضا المستهلكين. ومن المنحى الإيجابي، يفتح «انعدام المرجعية» إمكانية وجود «مساحات جديدة تمكننا من أن نفكر في مفاهيم الدولة والمجتمع بشكل مختلف» (1996: 124). ماذا يمكننا أن نفعل مع هذه النماذج من الجامعة اليوم؟

دعونا نبدأ من خلال النظر إلى النموذج التقليدي المحافظ، الذي يجسده جون سيرل (John Searle) في دفاعه عن الأفكار الرئيسة في التقليد العقلاني الغربي (1995)، باعتبارها القيم الأساسية لأبحاث العلوم الإنسانية. يرتكز التقليد العقلاني بقوة على الممارسة الواقعية للحقيقة، ويعتمد على النص ويستخدم النظرية بطريقة ناقدة للذات. يعتمد على التفكير الخطي لأنه يفترض أن وظيفة اللغة هي التواصل الفعال. ومن ثم فالحقيقة هي مسألة دقة التمثيل؛ وفقا لنظرية مطابقة للحقيقة تستند إلى الحقائق الواقعية التي يمكن ملاحظتها. ويترتب على ذلك أنه من المتوقع أن تكون المعرفة موضوعية - لأنها تعتمد على تمثيل لواقع قائم بذاته وليس على التفسيرات الذاتية. العقلانية هي الأساس، والمنطق الرسمي - خلافا للمنطق العملي الذي لديه تفسيره الداخلي الخاص الذي يوفر معايير الإثبات والصلاحية. ونتيجة لذلك فإن المعايير الفكرية غير قابلة للتفاوض وترتكز على معايير موضوعية للتميز.

من المفترض أن تجسد الفكرة التقليدية للجامعة هذه المعايير وتدعمها. يطرح سيرل الجامعة «ما بعد الحداثية» كنقيض لتلك، المتأثرة بنظريات الحقيقة المناهضة للواقع المستوردة التي تضعف علمية الممارسة الأكاديمية. يصبح تمثيل المنهج الدراسي من حيث الجنس والعرق والإثنية - للأسف بالنسبة إلى سيرل - أكثر أهمية من قيمة الحقيقة فيه، حيث تقدم مساواة فكرية ضحلة تحت ستار الثقافة المتعددة. يؤدي هذا إلى حدوث ارتباك بين مجال يجب دراسته وقضية يجب الدفاع عنها، مما يعطل نشر أساليب وممارسات العلوم الإنسانية التقليدية ويقوض ثقتها بنفسها.

في رد بليغ على سيرل، انتقد ريتشارد رورتي (Richard Rorty، 1996) التأكيد المفرط على العقلانية باعتبارها «نسخة علمانية للتقليد التوحيدي الغربي» (1996: 33). الواقعية وعلاقتها بالواقع هي مفاهيم لا معنى لها، أو بالأحرى «مصطلح بلا محتوى» (1996: 26). يجادل رورتي بأن «موضوعية العلم» التي نالها كثير من الإشادة، ترتكز على توافق الذوات الفعال والتفاعل الاجتماعي. يركز رورتي على أهمية العوامل الاجتماعية والسياسية في تشكيل المعاني والحقائق، فيلقي ملاحظة أكثر واقعية:

> تستوعب الجامعة السليمة والحرة التغيير بين الأجيال والخلاف الديني والسياسي الراديكالي والمسؤوليات الاجتماعية الجديدة قدر الإمكان. فتتأقلم معها (1996: 28).

مسألة النظرية وتبعات «حروب النظرية» عادت لتقلق هذا الحوار. الملاحظات المحافظة لسيرل دقيقة كتعبير عن مشاركته العاطفية في الدفاع عن النفس في العلوم الإنسانية. بيد أنه قاسٍ في إلقاء اللوم على منظري ما بعد الحداثة في هذا الموقف. على النقيض من مناهضة ما بعد الحداثة الواضحة لنهجه، أود التأكيد على التحديات المنهجية الخطيرة التي ألقاها هذا النهج على العلوم الإنسانية. الواقع أن إلقاء اللوم على رسل ما بعد الحداثة لإحضارهم الرسالة الرصينة القائلة بأن السرديات الإنسانية الرئيسة في ورطة هو خداع لا يساعد قضية العلوم الإنسانية اليوم. إنه لأمر مؤسف أن النقاش الجاد حول مستقبل التعليم العالي الإنساني قد وقع في تراث «حروب النظرية» في التسعينيات والقتال الجدلي حول النسوية وما بعد الحداثة والتعددية الثقافية والفلسفة الفرنسية. أوضحت جوان سكوت ببراعة:

> كأنَّ منظري ما بعد الحداثة هم سبب جميع مشاكل التخبط في التخصصات التي يواجهها العلماء الآن؛ كأن إبعادهم سينهي الأسئلة حول الاختلاف التي تطرحها التغيرات الديموغرافية في الجامعات، وظهور انتقادات ما بعد استعمارية للافتراضات الاستعمارية، والتطورات في تاريخ الفلسفة التي تعود إلى القرن التاسع عشر على الأقل، وأخيرا بحلول نهاية الحرب الباردة والقيود الاقتصادية غير العادية في السنوات الأخيرة (Scott, 1996: 171).

بالعودة إلى فكر جون ديوي John Dewey[12] عن الجامعة باعتبارها مجتمعا تخصصاتيا، تشجب سكوب الخلافات المسيسة حول ما بعد الحداثة والمعرفة، والتي تشدد على «التداعيات السياسية المفترضة للأفكار العلمية للشخص، وليس للأفكار نفسها». يذهب لويس ميناند (Louis Menand, 1996) إلى أبعد من ذلك ويشير إلى أن القوى السياسية المحافظة تتلاعب بـ «الحروب النظرية» باعتبارها ذريعة للتدخل في الشؤون الأكاديمية الداخلية للجامعة، كما يبدو جليا في الهجمات المستهدفة بشكل خاص ضد النسوية والتعددية الثقافية وما بعد الاستعمار. يستطرد إدوارد سعيد بهذا النقد اللامع، فيربط أزمة هوية العلوم الإنسانية بتهجير المناهج ذات المركزية الأوروبية في الجامعات الأمريكية ويضيف مفارقة:

> كان رد فعل بعض النقاد كأن طبيعة الجامعة والحرية الأكاديمية قد تعرضتا للتهديد بسبب تسييسها بشكل غير ضروري. وذهب آخرون إلى أبعد

من ذلك: بالنسبة إليهم فإن نقد الأعمال المرجعية الغربية، مع مجموعتها التي أطلق عليها خصومها اسم «الذكور الأوروبيين البيض الميتين» [...] أشارت بشكل غير محتمل إلى بداية فاشية جديدة، زوال الحضارة الغربية نفسها، وانقلاب العبودية، وزواج الأطفال، وتعدد الأزواج والحرملك (Said, 1996: 214-15).

وبغض النظر عن تلك المفارقة، من الواضح تماما أن الهدف الحقيقي من غضب المحافظين هو التهديد الذي تشكله هذه المجالات الجديدة من الدراسات على قوة تخصصات الشركات بطريقتين رئيستين: من خلال نظريات المعرفة الراديكالية ومن خلال بينية التخصصات المنهجية. إن انهيار الحدود التخصصية وما تلاها من فقدان سلطة الشركات من قبل التخصصات القديمة هو أزمة نظرية أكثر منها إدارية. كما يذكر ميناند بذكاء، بالنظر إلى أن التخصصات ليست كيانات أبدية، ولكنها تشكيلات خطابية مشروطة تاريخيا، فإن دمجها ليس في حد ذاته مصدرا لقلق العلماء، بل إن بعضهم يقود تلك العملية. وعلى رغم ذلك، فإنه يمثل صداعا كبيرا للإداريين المسؤولين عن آلية الحكم الذاتي لكليات العلوم الإنسانية، الذين يميلون إلى «الاستفادة من حالة التدفق لتقليل الإنفاق وزيادة عمليات التخفيض القسري» (1996: 19). ولكن ما علاقة ما بعد الإنسان بأي من هذا؟

بدلا من متابعة هذا الجدال، أفضل أن أبدأ من الحتمية التجريبية بأن أفكر عالميا، ولكن أعمل محليا، لتطوير إطار مؤسسي يحقق ممارسة ما بعد إنسانية «تليق بعصرنا» (Braidotti, 2011b) بينما تقاوم العنف والظلم وسوقية زمننا. إن مواجهة تاريخية حالتنا تعني نقل نشاط التفكير إلى الخارج، إلى العالم الواقعي، لتحمل المسؤولية عن الظروف التي تحدد موقعنا. المعرفي والأخلاقي يسيران جنبا إلى جنب نحو مشاهد الألفية الثالثة المعقدة. نحتاج إلى الإبداع المفاهيمي والشجاعة الفكرية لنرتقي إلى مستوى هذه المناسبة، حيث لا توجد عودة منها.

على الرغم من أن قضايا الرعاية الرعوية والعدالة بين الأجيال أصبحت أكثر موضوعية من أي وقت مضى في الفصل الدراسي الأكاديمي، فإنه ومنذ عصر الحرب الباردة، كانت وظيفة الجامعة في الغالب هي البحث والتطوير من أجل التنمية الاجتماعية والنمو الصناعي والتقدم التكنولوجي، بما في ذلك ولكن ليس فقط العسكري، كما رأينا في الفصل السابق. هذا ينطبق بشكل خاص على الولايات

المتحدة الأمريكية، ولكن أوروبا وأجزاء واسعة من آسيا هي أيضا جزء من هذا النموذج. وفقا لويرنيك (Wernick)، تحولت الجامعة منذ الستينيات إلى «جامعة تعددية»، تؤدي مجموعة متنوعة من الوظائف الاجتماعية والاقتصادية، وغالبا ما ترتبط بعسكرة الفضاء الاجتماعي والصراعات الجغرافية السياسية أثناء الحرب الباردة. صيغ مصطلح «الجامعة التعددية (multi-versity)» في العام 1963 من قبل كلارك كير (Clark Kerr, 2001)، رئيس جامعة كاليفورنيا آنذاك، للإشارة إلى انفجار المهام والمطالب المفروضة على الجامعات الكبرى. واصلت الجامعة تحورها، على مدى السنوات العشرين المقبلة، «لتصبح الجامعات شركات، موجهة نحو الأداء وبعيدة عن دورها التقليدي. تحت رعاية المديرين المحترفين، أصبحت مؤسسات ما بعد تاريخية من دون ذاكرة» (Wernick, 2006: 561). عندما فقدت هيئات البروفيسورات والهيئات التمثيلية للطلاب صلاحياتها في الحوكمة بسبب المنطق الاقتصادي الليبرالي الجديد، وزعت العلوم الإنسانية قيمتها الأساسية لتصبح نوعا من السلعة الاستهلاكية الفكرية الفخمة.

هل من الممكن عكس هذا الاتجاه؟ ما أنسب نموذج للجامعة للعصر المعولم؟ أريد أن أزعم أن مأزق ما بعد الإنسان يؤثر أيضا بمسألة مهمة مثل المسؤولية المدنية للجامعة اليوم. كيف يمكن أن يتفاعل الفضاءان الأكاديمي والمدني في عالمنا المعولم المحرك تكنولوجيا؟ تمهد الثورة الرقمية الطريق لإجابة جزئية على الأقل: سوف تكون الجامعات الجديدة افتراضية ومن ثم عالمية. هذا يعني أن المثل الأعلى الكوني للقيم الإعلائية الذي دافع عنه سيرل قد انتهى. يُستبدَل سريعا برؤية البنية التحتية للجامعة كمحور لإنتاج المعرفة المحلية ونقل البيانات المعرفية على المستوى العالمي. يجب ألا ينتج عن هذا بالضرورة إزالة الطابع الإنساني عن الجامعة أو إزاحتها، بل أشكال جديدة من إعادة التأسيس والمساءلة. وهكذا، في مقال يحمل عنوان «جامعة العشرين كيلومترا» (The twenty kilometer university)، يحلل فريقٌ متعدد التخصصات (Phillips et al., 2011) العلاقةَ المتغيرة بين الجامعة والمدينة العالمية المعاصرة في الصين ويرسم بعض النتائج الملهمة لمهمة المؤسسة الأكاديمية اليوم.

تتطلب مساحة المدينة العالمية وتعتمد على مساحات ذكية للتفاعل التكنولوجي العالي، ومن ثم يمكن تعريفها بأنها مساحة مدينة «ذكية» ببنية تحتية تكنولوجية

مكثفة. تعتمد التكنولوجيا المحيطة على شبكات البنية التحتية التي، كونها غير هرمية وسهلة الاستخدام، تهزم التنظيم التقليدي لكل من إنتاج المعرفة ونقل المعرفة. في بعض النواحي فإن الفضاء الحضري الذكي ينزع محل الجامعة ويحل محلها، عن طريق إدراج المعرفة وتداولها في قلب النظام الاجتماعي. ماذا يحدث إذن للفضاء الأكاديمي المنفصل في السابق ومكانته المقدسة للغاية، على الأقل في أوروبا؟ يجادل المؤلفون بأن الأكاديمي يحتاج إلى أن يتكشف في المدني وأن يصبح جزءا لا يتجزأ من البيئة الحضرية بطريقة جذرية جديدة. المدينة ككل هي حديقة علوم المستقبل. ومن ثم، تحتاج الجامعة إلى تحويل نفسها إلى «جامعة تعددية» (Wernick, 2006: 561)، قادرة على التفاعل مع فضاء المدينة من أجل خلق «روح جماعية من الذكاء المجتمعي مع هدف مشترك للتقدم الاقتصادي عبر الوسائل التي تحافظ على حياة المدينة وتبسطها» (Phillips et al., 2011: 299). إن وسم المدن وجامعاتها - الذي بدأ في عهد الحرب الباردة - دخل مرحلة جديدة من الممارسات التسويقية المكثفة والجهود الترويجية والثقافة المالية للاستثمارات الخاصة والعامة التي لا ترتبط في الغالب بالمحتوى الفعلي.

تعد الجامعة التعددية العالمية المكان الذي تلتقي فيه التكنولوجيا والميتافيزيقيا، مع عواقب متفجّرة ولكنها مبهجة أيضا. هذه الجامعة التعددية المعولمة والمتوسطة تكنولوجيا تعد كيانا جديدا: «ليتلاشى دورها فيما يتعلق بتكوين المواطن وبنائه نحو الخلفية إن لم ينعدم تماما» (Phillips et al., 2011: 300). يؤكد ستيفان كوليني (Stefan Collini,2012: 13) النقطة نفسها حين يقول إنه يجب علينا التوقف عن التفكير من حيث المثل العليا الأوروبية للقرن التاسع عشر و«التركيز بدلا من ذلك على التجسيد الآسيوي للنسخة الأمريكية من النموذج الأوروبي، حيث مدارس التكنولوجيا والطب والإدارة في المقدمة، الأمر الذي يمثل بقوة المثل الأعلى للجامعة في القرن الحادي والعشرين».

بمعنى آخر، تحتاج الجامعة المعاصرة إلى إعادة تحديد مهمتها الكوكبية ما بعد الإنسانية عبر علاقة مجددة مع المدينة العالمية التي تقع فيها. وهذا يعني كلا من مراجعة الحيز الحضري وإعادة تعريف المسؤولية المدنية. يكون هذا حتميا حيث إنه، وفقا للأمم المتحدة، سيكون هناك 22 مدينة ضخمة في العالم بحلول العام

2015، وبحلول العام 2050 سوف يسكن ثلثا سكان العالم في المراكز الحضرية. في العام 2012 سجلنا رسميا حقيقة أن 50 في المائة من سكان العالم يعيشون الآن في المدن. سوف يتيح مزيد من التفاعل المدعوم عبر الإنترنت للمواطنين المشاركة في جميع أشكال تخطيط وإدارة وتقييم بيئتهم الحضرية. الكلمات الأساسية هي: المصدر المفتوح، والحوكمة المفتوحة، والبيانات المفتوحة والعلوم المفتوحة، ومنح الجمهور حرية الوصول إلى جميع البيانات العلمية والإدارية. إن مدن القرن الحادي والعشرين المعاصرة، كما هو الحال في الدراسة الصينية المذكورة أعلاه، ليست مجرد مساحات حضرية منتشرة أو «متفجرة». بل إنها أيضا - في أفضل الحالات - مساحات حضرية «ذكية» تمكنها التكنولوجيا. تماما كما كان الحال في الماضي، في أوروبا، حين نمت الجامعات ومدنها معا، لتنسج شبكة معقدة من الروابط الحضرية والاجتماعية والاقتصادية والسياسية والمدنية، ها هو اليوم يجري إنشاء شبكة جديدة من العلاقات. بسبب الدرجة العالية من التدخل التكنولوجي المنخرط في مجتمعات الشبكات المعاصرة، يمكن اعتبار هذا الفضاء الحضري الجديد جزءا مما بعد المركزية البشرية ويتجاوز الإطار المرجعي الفيتروفي للمقياس الإنساني. استجابة للشواغل المحلية والتحديات العالمية، تواجه «الجامعة التعددية» المعاصرة متطلبات سوق العمل التنافسية والثقافة العالمية وعالم الشركات، بينما تتابع مهامها التقليدية من التفوق العلمي والمواطنة المستنيرة. ستكون مدن الغد مراكز حية للتعلم، وسمسرة المعلومات والممارسة المعرفية المشتركة، المبنية على شبكة اجتماعية مكثفة. بعد الموانئ البحرية والمطارات، ستكون موانئ الإنترنت هي بوابة التنقل في مدن الألفية الثالثة.

هذا يأخذني إلى الجانب الثاني من العهد الجديد بين الجامعة والمدينة في الألفية الثالثة: البعد المدني. أكثر من أي وقت مضى، تحتاج الجامعة إلى السعي لتحقيق هدفها المتمثل في ضمان البحوث المستقلة والممارسة التربوية البناءة والتفكير النقدي. بالإضافة إلى الدور الذي يمكن أن تمارسه الجامعات المعاصرة باعتبارها محورا تكنولوجيا رئيسا ومراكز عالمية لنقل المعرفة، يمكن لمزيج الابتكار والتقاليد أن يحافظ على الأهمية المستمرة لمؤسسة الجامعة في العالم المعاصر. إن الجمع بين المهارات الفنية والمسؤولية المدنية، والاهتمام بالاستدامة الاجتماعية والبيئية،

والعلاقة المميزة مع النزعة الاستهلاكية، هي القيم الأساسية للجامعة التعددية المعاصرة. كان بيل ريدنغز (1996) يشير إلى ذلك عندما أشار إلى احتمال أن الجامعة المعاصرة قد تساعد في إعادة بناء المجتمع والانتماء بعيدا عن القومية الكلاسيكية من ناحية، والنزعة الاستهلاكية من ناحية أخرى. بالإشارة إلى عمل بلانشوت (Blanchot)، يدعو ريدنغز إلى نموذج جديد للجامعة بوصفها مجتمعا لذوات ما بعد الهوية وما بعد الإنسان. سيكون النموذج مجتمعا من دون هوية ثابتة أو وحدة ثابتة، لشعب وجامعة تعددية قادمين.

لهذا آثار عميقة في دور ومكانة النظرية. أتذكر اليوم الذي تمحور فيه هذا الفكر المعين داخل رأسي. كنت في حفل لوري أندرسون (Laurie Anderson) في باريس في أواخر الثمانينيات. إنها واحدة من هؤلاء الفنانين المفاهيميين الذين تكشّفوا عن مثقف عام، وخلقوا تعبيرات صوتية وجمالية للتحولات في عصرنا. كانت أغنية «O Superman» أول أغنية سيبرانية تحقق نجاحا عالميا - حدس لما بعد الإنسان القادم - في حين أن «Strange Angels» هي إعادة تقييم نقدية لأطروحات والتر بنيامين (Walter Benjamin) حول فلسفة التاريخ، وتلمح إلى استمرارية جديدة بين ذكرى الأشياء الماضية واستدامة المستقبل. في هذا الحفل الموسيقي بالتحديد، عرّفت أندرسون، التي ستشرع قريبا في الإقامة في وكالة ناسا كفنان، عمل الأشخاص الذين اعتادوا أن يطلقوا على أنفسهم «مفكرين» بأنهم أصبحوا «مقدمي محتوى». ذلك كان في أواخر الثمانينيات. تلقيت الأسبوع الماضي إعلانا عن مؤتمر كبير حول مستقبل التعليم الأوروبي كُرِّست فيه لوحة كاملة للأبحاث حول «سماسرة الأفكار». يستلزم ذلك الأفكار التسويقية والإعلانية، بدلا من البحث والتجريب الأساسيين؛ إنه لا يتطلب حتى الإبداع التخيلي بشكل خاص. يُترك الأكاديميون لسمسرة الأفكار، في حين توفر شبكاتُ المعلومات المحتوى وتكون مستقلة بشكل متزايد في صنع القرار. في كل مكان، توزع مساحة المدينة «الذكية» المتفجرة والموسعة منتجات المعرفة على الطلاب – المستخدمين الذين يبرعون في مجال المعرفة بالبنية التحتية. مرحبا بكم في المستقبل!

لقد بدأ هذا المستقبل بالفعل في التنظيمات التي لا نهاية لها والقيود المالية التي ابتُلي بها العالم الأكاديمي المعاصر وهي حادة بشكل خاص في العلوم الإنسانية.

يجادل لويس ميناند بأن جامعة الأبحاث الحديثة ليست تجسيدا للحقائق الأبدية والأفكار الكونية، وليست نموذجا للحقيقة والجمال والفضيلة. إنها في الواقع بيروقراطية مرهقة ومكلفة:

> إنها ضعيفة فلسفيا وتشجع على التوقع الفكري، والعزلة المهنية، وعدم الأهمية الاجتماعية. تستحق أن تُستبدل. ولكن إذا استُبدلت، فإنه من مصلحة كل من يقدر النزاهة المستمرة في التدريس والبحث أن تُستنبَط بنية مؤسسية جديدة تؤدي الوظيفة نفسها. وإلا ستُقتل الحرية الأكاديمية بسبب ذلك الشيء الذي يقتل في أمريكا بسرعة وبكل تأكيد: ليس الأفكار السيئة، ولكن نقص الأموال (Menand, 1996: 19).

تسبب هذا السياق الاجتماعي والاقتصادي السلبي للندرة المالية في تدهور واضح في ظروف العمل لجميع الموظفين في الجامعة الليبرالية الجديدة العادية في جميع أنحاء العالم. يعلق ستيفان كوليني على هذه المسألة بذكاء تقليدي: «الحياة مشتتة الذهن والمغمورة بالأرقام والمجنونة بالمراجعات والجارية نحو المنحل معظم الأكاديميين المعاصرين لاتزال بعيدة عن المُثُل الكلاسيكية للحياة التأملية» (Collini, 2012: 19). الواقع أن الأكاديميين يعملون على نحو يشبه المديرين التنفيذيين ذوي الرتب المتوسطة في منظمة أعمال يديرها محاسبون ومستشارون ماليون أكثر من كونهم باحثين مستقلين في مجتمع منظم ذاتيا. أصبح أكثرهم نجاحا ماهرا جدا في الحصول على المنح الخارجية والتمويل. ويعرفون أيضا باسم «مقاولو المناقصات». ومن ناحية أخرى، لا تستنكر روزاليند غيل (Rosalind Gill, 2010) ظروف العمل في العالم الأكاديمي فقط، بل إنها تحاول أيضا تقييم الأضرار التي تسببها لكل من الأفراد والمؤسسات التي يحكم فيها التوتر والتنافس. تشكل هشاشة الموظفين الشباب مصدر قلق خاصا. تؤكد كوليني: «إن ظروف عمل الموظفين المبتدئين والمؤقتين في بعض المؤسسات غير المؤهلة تقارن، في حالات محدودة، مع ظروف الموظفين في مركز الاتصال» (2012: 19).

وعلى رغم ذلك، من غير المنطقي قليلا التفكير في كل هذا من موقعي المحدد، في مدينة أوترخت القديمة، في قلب العالم القديم. لقد أصبحت المدينة

والجامعة هنا متشابكتين للغاية على مدار قرون من الزمن بحيث يصعب تحديد الهيكل الحضري والمدني بصرف النظر عن الهيكل الأكاديمي. المدينة والجامعة وجهان لعملة واحدة، وقد لا يكون من السهل تحويل أسس تفاعلهما باسم مأزق ما بعد الإنسان. ما الذي قد يبدو عليه مخطط المستقبل؟ أريد أن أقاوم الرؤى المروعة لآخر الأساتذة كنوع يحتضر (Donoghue, 2008). يمكن للعلوم الإنسانية ما بعد الإنسانية، التي تتميز بتحالف جديد بين الفنون والعلوم، وإثراء من التقاليد الأكاديمية والمدنية القديمة الأوروبية، رعاية ولاءات متعددة وبيئات جديدة من الانتماء. يمكنها إعادة تعريف الكوزموبوليتانية، والوفاء بالتعريف ما بعد الإنساني لأوروبا كمكان مرتبط تاريخيا وأخلاقيا بإعادة الصياغة النقدية لتاريخه.

تبعا لذلك، فإننا بحاجة إلى جامعة تبدو مثل المجتمع الذي تعكسه وتخدمه، أي المجتمع المعولم، المُتَوَسَّط تكنولوجيا، والمتنوع إثنيا ولغويا، والذي لايزال متوافقا مع المبادئ الأساسية للعدالة الاجتماعية، واحترام التنوع، ومبادئ الضيافة والالتزام. إنني أدرك، ولكنني لا أمانع، الطابع الإنساني المتبقي على هذه التطلعات، والذي أعتبره في أحسن الأحوال تناقضا مثمرا. ضد البناء الاجتماعي للنسيان المتعمد والجهل الفظ، أدافع عن طموح أساسي لمبادئ شاملة للترابط ما بعد الإنساني. تحتاج الجامعة الملتزمة بجدية بتمثيل عالم اليوم إلى معالجة هذه القضايا من خلال إنشاء مجالات عابرة للتخصصات تستكشف إنتاج المعرفة في عالم تمكنه التكنولوجيا؛ والعلاقة الجديدة بين الفنون والعلوم؛ والواقع متعدد اللغات الناجم عن العولمة. في تدفق جديد من الإبداع الفكري، ستشمل العلوم الإنسانية ما بعد الإنسانية في الجامعات التعددية: المعلوماتية الإنسانية، أو العلوم الإنسانية الرقمية، والعلوم الإنسانية المعرفية أو العصبية، والعلوم الإنسانية البيئية أو المستدامة، والعلوم الإنسانية البيولوجية الوراثية والعالمية. سوف تتابع أيضا مشروع التحقيق في نوع أساليب البحث والأفكار التي تُطوَّر من خلال الممارسات الأدبية والفنية. ستستمر في دعم «السعي الدؤوب للعقل الإنساني نحو فهم أكمل» (Collini, 2012: 27)، والذي هو المهمة الأساسية للعلوم الإنسانية.

وبعبارة أخرى، أعتقد أن العلوم الإنسانية يمكنها أن تبقى على قيد الحياة وستزدهر فعلا وفق قدرتها ورغبتها في الخضوع لعملية تحول كبيرة في اتجاه ما بعد الإنسان. لكي نكون جديرين بعصرنا، نحتاج إلى أن نكون براغماتيين: نحتاج إلى مخططات للتفكير والتمثيل التي تمكننا من أن نفسر بمصطلحات قوية التغييرات والتحولات الجارية على الطريق. نحن نعيش بالفعل في حالات دائمة من الانتقال والتهجين والتنقل البدوي، في مجتمعات متحررة (ما بعد نسوية)، متعددة الأعراق وذات درجات عالية من التدخل التكنولوجي. هذه ليست أحداثا بسيطة وليست خطية، ولكنها ظواهر متعددة الطبقات ومتناقضة داخليا. إنها تجمع بين عناصر الحداثة الفائقة وشظايا الآثار الجديدة: التقدم التكنولوجي العالي والبدائية الجديدة، الأمر الذي يتحدى منطق الوسط المستبعد.

غالبا ما تكون الثقافة المعاصرة والتعليم المؤسسي غير قادرين على تمثيل هذه الحقائق بشكل كاف. إنهما يفضلان بدلا من ذلك اللازمة الحزينة المتوقعة عن نهاية الأيديولوجيات، والتي تعمل بشكل متزامن مع اعتذار «الجديد». الحنين والإفراط في الاستهلاك يتكاتفان، تحت سيطرة الاستعادة الليبرالية الجديدة للفردية التملكية. ومع ذلك، فإن هذه الرؤية الوحدوية للذات الإنسانية لا يمكن أن توفر ترياقا فعالا لعمليات التفتت والتدفقات والطفرات التي تميز عصرنا. نحتاج إلى أن نبدأ من مواقع ذات علائقية وغير وحدوية حتى نتعلم كيف نفكر بشكل مختلف عن أنفسنا وأنظمة قيمنا، بدءا من رسم الخرائط المناسب للمواقع ما بعد الإنسانية المضمنة والمتجسدة.

لا يمكن أن تكون الجامعة التي تشبه عالمنا اليوم إلا «جامعة تعددية»، وهي مؤسسة انفجرت وتوسعت لتؤكد وجود ما بعد الإنسانية البناءة. لذلك لا يمكنها دعم التعليم لغرض وحيد هو الاندماج في سوق العمل، ولكن أيضا من أجل التعليم ذاته. نحن بحاجة إلى تبني اللاربح باعتباره قيمة أساسية في إنتاج المعرفة المعاصرة، لكن هذا التسويغ يرتبط ببناء آفاق اجتماعية للأمل ومن ثم فهو تصويت على الثقة في الاستدامة المطلقة للمستقبل (Braidotti, 2006). المستقبل ليس أكثر أو أقل من تكافل بين الأجيال، ومسؤولية تجاه الأجيال

القادمة، ولكنه أيضا حلمنا المشترك، أو هلوسة توافقية[13]. تصف كوليني ذلك بشكل جميل (2012: 199): «نحن مجرد أمناء للجيل الحالي للميراث الفكري المعقد الذي لم نخلقه، وليس لنا تدميره». تعمل العلوم الإنسانية ما بعد الإنسانية بالفعل في الجامعة التعددية العالمية، ليس فقط لدرء الانقراض، ولكن أيضا لتحقيق مستقبل ما بعد إنساني مستدام.

الخلاصة

«الأمل هو وسيلة للحلم بمستقبل محتمل»

لا يمكننا جميعا أن نقول، حتى مع قدر ضئيل من اليقين، إننا أصبحنا في الواقع ما بعد إنسانيين، أو إننا ذلك فقط. يصر البعض منا على الشعور بالارتباط التام بـ «الإنسان»، ذلك المخلوق المألوف منذ زمن سحيق والذي هو، بوصفه نوعا، ووجودا كوكبيا وتشكيلا ثقافيا، يعني أنماطا معينة من الانتماء. كما لا يمكننا أن نفسر، بأي درجة من الدقة، الطارئ التاريخي أو التقلبات الداخلية أو المصيرية، التي أدخلتنا إلى عالم ما بعد الإنسان. ومع ذلك، فإن فكرة ما بعد الإنسان تتمتع الآن بشهرة واسعة في العصر المعروف باسم الأنثروبوسين. فتثير الغبطة بشكل كبير وتحفز التمثيل الثقافي

المثير للجدل. الأهم من ذلك في هذا الصدد هو أن مأزق ما بعد الإنسان يفرض ضرورة التفكير مجددا والتفكير الجدي في وضع الإنسان، وأهمية إعادة صياغة الذاتية وفقا لذلك، والحاجة إلى اختراع أشكال العلاقات الأخلاقية والقواعد والقيم التي تليق بعصرنا المعقد. وهذا يستدعي أيضا إعادة تعريف أهداف وهياكل الفكر النقدي ويتعلق الأمر في النهاية بالوضع المؤسسي للحقل الأكاديمي للعلوم الإنسانية في الجامعة المعاصرة.

افتتح هذا الكتاب بأربعة مشاهد تبين إثارة وأهوال عصرنا: تراجع الفجوة بين الطبيعة والثقافة والدرجات العالية من الوساطة التقنية التي تخلق سلسلةً من المفارقات، مثل الإنسانية الشاملة المرتبطة إلكترونيا والتي تولّد أيضا التعصب وحتى العنف الناجم عن كراهية الأجانب. تتكاثر النباتات والحيوانات والخضروات المُعدلة وراثيا إلى جانب فيروسات الكمبيوتر وغيرها، بينما تواجهنا المركبات المسلحة والطائرات التي لا يسيرها الإنسان بطرق جديدة للموت. يُعاد إنشاء الإنسانية باعتبارها فئة سلبية، متماسكة بفعل الضعف المشترك والخوف من الانقراض، ولكن أيضا تُفكَّك بسبب الأوبئة الجديدة والقديمة، في حروب «جديدة» لا نهاية لها، ومعسكرات اعتقال وهجرة للاجئين. غالبا ما يُرَدُّ على نداءات الأشكال الجديدة للعلاقات الكوزموبوليتانية أو الروح العالمية من خلال أعمال القتل التي يرتكبها أمثال بيكا إيريك أوفينين أو أندريه بيرينغ بريفيك Andres Behring Breivik[1].

حاول هذا الكتاب أن يحلل في أمواج متعاقبة تناوب سحر حالة ما بعد الإنسان والاهتمام بجوانبها غير الإنسانية وحتى اللاإنسانية. لقد أكدت طوال الحديث عن أهمية النظرية النقدية، بحيث تكون بمعنى مزيج من النقد والإبداع يجعل من الضروري أن نتعايش مع الحاضر بطرق أساسية وجديدة. اهتماماتي الرئيسة هي: كيفية العثور على تمثيلات نظرية وخيالية مناسبة لظروف حياتنا وكيفية تجربة أشكال بديلة من الذاتية ما بعد الإنسانية. الأسئلة الأربعة الرئيسة التي طرحتها في البداية هي التي صاغت هذا الكتاب باعتباره رحلة عبر المشهد متعدد الأوجه لما بعد الإنسان: كيف يمكننا أن نأخذ في الحسبان المسارات الفكرية والتاريخية التي ربما تكون قد دفعتنا إلى ما بعد

الإنسان؟ ثانيا، أين تترك حالةُ ما بعد الإنسانِ الإنسانيةَ، وبشكل أكثر تحديدا، ما الأشكال الجديدة من الذاتية التي تولدها؟ ثالثا، كيف يمكننا أن نمنع ما بعد الإنسان من أن يصبح غير إنساني أو لاإنساني؟ وأخيرا، ما وظيفة العلوم الإنسانية والنظرية في عصر ما بعد الإنسان؟ هذه الأسئلة ليست خطية ولكنها متشابكة، وتتتبع طريقا متعرجا عبر مشهد معقد. لقد تبنّيت موقف التكلُّم وموقع الكتابة لمقتفي الأثر ورسام الخرائط ليس فقط من أجل تفسير التحولات الصعبة ولكن أيضا لتفسير بعض التناقضات الملازمة لعصرنا الحالي. دعونا نرَ إلى أي مدى وصلنا في نهاية هذه الرحلة.

الذاتية ما بعد الإنسانية

الذات ما بعد الإنسانية لا تنتمي إلى ما بعد الحداثة، لأنها لا تعتمد على أي أسس معادية للأصولية. كما أنها لا تنتمي إلى ما بعد البنيوية، لأنها لا تعمل ضمن المنعطف اللغوي أو غيره من أشكال التفكيك. وحيث لا تُؤطَّر ضمن صلاحيات الدلالة التي لا تُقهر، فهي لا تُجبر للسعي إلى الحصول على تمثيل كافٍ لوجودها ضمن نظام غير قادر دستوريا على منح الاعتراف الواجب. كونه مبنيا على «نقص» أو «قانون»، لا يمكن للدال اللغوي في أحسن الأحوال إلا أن يوزع الانحباس ويمنع التمكين. تعتمد سلطته السيادية على المشاعر السلبية التي تلتمسها، مما يؤدي إلى الجوع حين يكون واجبه إيصال الشبع، من خلال الحسد، والإخصاء، وتشجيع أنماط إدمان على استهلاك المواد المادية والخطابية والثقافية.

إن الذات ما بعد الإنسانية البدوية هي مادية وحيوية، متجسدة ومتضمنة – إنها ثابتة في موقعها، وفقا للمحايثة الراديكالية لـ «سياسة الموقع» التي أكدتها طوال هذا الكتاب. إنها ذات متعددة الأوجه وعلائقية، مفهومة ضمن أنطولوجيا أحادية، من خلال عدسات سبينوزا، ودولوز وغاتاري، بالإضافة إلى النظريات النسوية وما بعد الاستعمارية. إنها ذات تتحقق من خلال الحيوية العلائقية والتعقيد الأولي اللذين يميزان الفكر ما بعد الإنساني نفسه.

إن السياسة الحيوية تنفصل بوضوح عن فكرة سيادة الثقافة وتفضيل الدلالة على تكوين الذات، التي أصبحت مرجعية بفضل ما بعد البنيوية

والتحليل النفسي. لا يوجد أي أصل أو تصور ثابت لذات يُزعم أنها «غير محددة» من قبل مصفوفة القوة، سواء كانت «فالوس» (Phallus) أو«لوغوس» (Logos) أو عقلانية المركزية الأوروبية الإعلائية أو معيارية المغايرة الجنسية. القوة ليست موقعا ثابتا تديره سلطة واحدة. تضع السياسة الأحادية الآليات المختلفة لتوزيع تأثيرات القوة في لب الذاتية. الآليات متعددة الالتقاط تولّد أيضا أشكالا متعددة من المقاومة. تشكيلات القوة محددة زمنيا ومؤقتة وتعتمد على العمل الاجتماعي وعلى التفاعل. تعد الحركة والسرعة وخطوط الترسيب وخطوط الطيران من العوامل الرئيسة التي تؤثر في تكوين ذات ما بعد إنسانية غير وحدوية.

تعتبر الرؤية البدوية للذاتية نقطة انطلاق جيدة، لكننا بحاجة إلى دفعها إلى الأمام، وربطها بفكرتين أساسيتين أخريين: الرغبة كامتلاء، والأخلاق ما بعد الإنسانية. ينتج عن فكرة الرغبة كامتلاء وليس كنقص أسلوب أكثر تحولا وأقل سلبية تجاه الذات العلائقية البدوية أكثر من المسموح به في السابق، على سبيل المثال من خلال الذات المنقسمة عند نظريات التحليل النفسي. الذات البدوية هي فرع من نظرية التعقيد وتعزز التركيز المستمر على أخلاقيات التحول الراديكالية. هذا لا يعني إنكارا للدور الذي يمارسه الطارئ التاريخي والرموز الثقافية في تشكيل الذات، بل هو إخضاع هذه العوامل ذاتها لتحديث جدي في ضوء هياكلها وتراكيبها المتغيرة. كما يجادل دولوز وغاتاري في نقدهما للتحليل النفسي (1977)، فإن فكرة جاك لاكان (Jacques Lacan) عن الرمزية قديمة كقدم صورة بولارويد لعالم تطور منذ ذلك الحين. فهي تصور إطارا متجمدا من العلاقات الأسرية وغيرها من العلاقات بين الذوات في وقت تستثمرهم به الرأسمالية المتقدمة بتدوير هادم تماما. نمت الطبيعة السياسية الحيوية لهذا النظام بشكل كبير منذ سبعينيات القرن الماضي، مما أثر في أشكال جذرية جديدة من العلائقية بين الذوات. إن قول عكس هذا هو اعتناق للماهوية النفسية وحكم يُبعد حياتنا الروحية عن التاريخ والتحولات الاجتماعية. ستكون النفس - مع مضاعفاتها العاطفية، التي يغلب عليها الخيال وتحركها الرغبة - ثابتة إلى الأبد في طي النسيان غير التاريخي، تؤطرها القوة الناسخة

لذاته الدالة رئيسة طاغية. بالنسبة إلى كل أتباع «الواقعية المادية»، فإن هذه الرؤية الحزينة لذات مرتبطة بشكل يائس بظروف عجزها الخاص هي مجرد تمثيل غير كافٍ لما نحن عليه في عملية الصيرورة. يجب أن نكون «جديرين بالحاضر»، ومن ثم نكون جزءا من الثقافة المعاصرة، التي تجسد وتدمج ذات هذا العالم بالذات. بعيدا عن كونه هروبا من الواقع، إن فكر ما بعد الإنسان يدرج الذات المعاصرة في ظروف تاريخية خاصة بها.

وعلى المنوال نفسه، فالحياة ليست فكرة ميتافيزيقية، ولا نظاما سيميائيا للمعاني؛ هي تعبر عن نفسها من خلال أفعال تجريبية متعددة: ليس هناك ما يقال، لكن هناك كل شيء لنفعله. الحياة، لمجرد كونها الحياة، تعبر عن نفسها بتحقيق تدفقات من الطاقات، من خلال رموز من المعلومات الحيوية عبر أنظمة جسدية وثقافية وتكنولوجية شبكية معقدة. لهذا تجدونني أدافع عن «حب القدر» كنهج لقبول العمليات الحيوية والكثافة التعبيرية للحياة التي نشاركها مع العديد من الآخرين، هنا والآن.

أخلاقيات ما بعد الإنسان

نحن نصبح ذواتا ما بعد إنسانية أخلاقية في قدراتنا المتعددة للعلاقات عبر جميع أنواع وأساليب التواصل بواسطة رموز تتخطى العلامة اللغوية بتجاوزها في العديد من الاتجاهات. في هذه المرحلة بالذات من تاريخنا الجماعي، نحن ببساطة لا نعرف ما الذي يمكن أن تحققه بالفعل ذواتنا المتجسدة وعقولنا وأجسادنا المجتمعة. نحن بحاجة إلى معرفة ذلك من خلال تبني أخلاقيات التجربة بشكل مكثَّف. فالخيال الأخلاقي ما زال حيا وبصحة جيدة في الذوات ما بعد الإنسانية، على شكل علائقية أنطولوجية. تعتمد الأخلاقيات المستدامة للذوات غير الوحدوية على إحساس موسع بالترابط بين الذات والآخرين، بما في ذلك الآخرون من غير البشر أو آخري «الأرض»، من خلال إزالة عقبة الفردية المتمحورة حول الذات من جهة وحواجز السلبية من جهة أخرى.

بعبارة أخرى، أن يكون المرء ما بعد إنسانيا لا يعني أن يكون غير مبالٍ بالإنسان، أو أن يكون منزوع الإنسانية. على العكس من ذلك، فإنه يعني

ضمنا طريقة جديدة للجمع بين القيم الأخلاقية ورفاهية الإحساس الموسع بالمجتمع، بما في ذلك التداخل الإقليمي أو البيئي للفرد. هذا رابط أخلاقي من نوع مختلف تماما عن المصالح الذاتية لذات فردية، كما هو محدد وفقا للخطوط المرجعية للحركة الإنسانية الكلاسيكية، أو من قبل الكونية الأخلاقية للكانتيين واعتمادهم على توسيع نطاق حقوق الإنسان ليشمل جميع الأنواع والكيانات الافتراضية والتراكيب الخلوية (Nussbaum, 2006). كما أن نظرية ما بعد الإنسان تسند العلاقة الأخلاقية على أسس إيجابية للمشاريع والأنشطة المشتركة، وليس على أسس سلبية أو تفاعلية من الضعف المشترك.

إن رؤية الذات هذه، الموجهة نحو العملية، قادرة على الوصول إلى الكونية، على رغم أنها ترفض الكونية الأخلاقية والمعرفية. إنها تعبر عن شكل جزئي وثابت من المساءلة، يستند إلى شعور قوي بالجماعة والعلائقية، مما يؤدي إلى تجدد المطالبة بالمجتمع والانتماء بواسطة الذوات الفردية. تشير لويد إلى هذه الادعاءات ذات الطابع الكوني الصغير، والمحددة بمكان معين، بأنها «أخلاق تعاونية» (Lloyd, 1996: 74). المعايير المعلنة لهذه الأخلاقيات الجديدة تشمل: اللاربحية؛ التركيز على الجماعة؛ قبول العلائقية والتلوثات الفيروسية؛ جهودا متضافرة في تجربة وتحقيق الخيارات المحتملة أو الافتراضية؛ وارتباطا جديدا بين النظرية والتطبيق، بما في ذلك دور مركزي للإبداع. إنها ليست أوامر أخلاقية، ولكنها أطر ديناميكية لتجربة مستمرة مع الكثافات. يجب أن تُسَنَّ جماعيا، حتى تنتج رسومات فعالة حول قدرة الأجساد على التحمل، ولهذا السبب أسميها أيضا «عتبات الاستدامة» (Braidotti, 2006). إنها تهدف إلى إنشاء روابط جماعية أو مجتمع أو كيان سياسي عاطفي جديد.

إن الفكرة الأساسية في أخلاقيات ما بعد الإنسان البدوية هي إعلاء السلبية. ما يعنيه هذا بشكل ملموس هو أن شروط تجديد الوكالة السياسية والأخلاقية لا يمكن استخلاصها من السياق المباشر أو الحالة الراهنة للأوضاع. يجب أن تُولَّد بشكل إيجابي ومباشر من خلال الجهود الموجهة لخلق مستقبل ممكن، من خلال توفير الموارد والرؤى التي تركت من دون استغلال وتحقيقها في الممارسات اليومية للتواصل مع الآخرين. يتطلب هذا المشروع

مزيدا من القدرة على الرؤية أو الطاقة الاستباقية، وهي صفات ليست رائجة في الأوساط الأكاديمية، ولا تتمتع بتقدير كبير من الناحية العلمية في هذه الأوقات من السعي القسري إلى «التفوق» المعولم. ومع ذلك، فإن الدعوة إلى مزيد من الرؤية تنبثق من عديد من الأوساط ضمن النظرية النقدية. يمتلك النسويون تاريخا طويلا وغنيا فيما يتعلق بالمطالبة بزيادة البصيرة. منذ الأيام الأولى، وصفت جوان كيلي (Joan Kelly, 1979) النظرية النسوية بأنها رؤية ذات حدين، ذات وظيفة إبداعية قوية ووظيفة ناقدة قوية أيضا. لقد كان هذا البعد الإبداعي محوريا منذ ذلك الحين (Haraway, 1997, 2003; Rich, 2001) وهو يُشكِّل جوهرا إيجابيا وابتكاريا لنظريات المعرفة الراديكالية للحركات النسوية والجندر والعرق وما بعد الاستعمار. الإيمان بالقوى الإبداعية للخيال هو جزء لا يتجزأ من تقييم النسويات للتجربة الحية المجسدة والجذور الجسدية للذاتية، والتي من شأنها التعبير عن التفردات المعقدة التي أصبحت عليها النساء المتجسدات بالنسوية. بكل بساطة، لا يمكن تصور الإبداع المفاهيمي من دون بعض من البصيرة.

العقول النبوية أو ذات البصيرة هي مفكرو المستقبل. إن المستقبل باعتباره موضوعا نشطا للرغبة يدفعنا إلى الأمام ويحفزنا على أن نكون نشيطين في الحاضر والآن من وجود مستمر يدعو إلى المقاومة والفعالية المضادة للبدائل. يمكن للتوق إلى مستقبل مستدام بناء حاضر قابل للعيش. هذه ليست قفزة إيمانية، لكنها تحول نشط، تحول في المستوى المتعمق (Braidotti, 2006). يعد البعد النبوي أو التبصيري ضروريا لضمان قبضة إيجابية على الوقت الحاضر، باعتباره منصة الانطلاق لتحقيق الصيرورة المستدامة أو التحولات النوعية للسلبية والاستبدادات الحالية. المستقبل هو الظهور الافتراضي للجانب الإيجابي للحاضر، والذي يفي بالتزاماتنا للأجيال القادمة.

السياسات الإيجابية

إن السعي وراء المشاريع الجماعية الهادفة إلى تأكيد الأمل، المتجذرة في الممارسات الصغيرة العادية للحياة اليومية، هو إستراتيجية لإنشاء واستدامة

ورسم تحويلات مستدامة. الدافع وراء البناء الاجتماعي للأمل يرتكز على الشعور بالمسؤولية والمساءلة بين الأجيال. اللامعقولية والشعور بالأمل جزءان أساسيان منه. الأمل هو وسيلة للحلم بمستقبل محتمل: فضيلة استباقية تتخلل حياتنا وتنشطها. إنه قوة تحفيز قوية لا ترتكز فقط على المشروعات التي تهدف إلى إعادة بناء الخيال الاجتماعي، ولكن أيضا في الاقتصاد السياسي للرغبات والتأثيرات والإبداعات التي تؤكد ذلك.

تعمل الممارسات المعاصرة للذاتية ما بعد الإنسانية على اتباع نهج أكثر إيجابية للنظرية النقدية. إلى جانب الرؤى الوحدوية للذات وعمليات التمثيل الغائي لعمليات تكوين الذات، يمكن لفكر ما بعد الإنسان أن يحافظ على الذوات المعاصرة في الجهود الرامية إلى توحيدها مع العالم المتغير الذي تحاول إحداث تغيير إيجابي فيه. على سبيل المثال، ضد التقاليد الراسخة للقومية المنهجية، يمكن تفعيل صورة مختلفة للفكر والتي ترفض الكونية الأوروبية وتثق في قوى التنوع الكوكبي. نحتاج أيضا إلى تجنيد العاطفة والذاكرة والخيال للمهمة الحاسمة المتمثلة في اختراع أشكال جديدة وطرق جديدة لتمثيل الذوات المعقدة التي أصبحناها. العلم نفسه مدرج اجتماعيا ومتكامل بيئيا ليس على طول المحور القومي ولكن في شبكة بدوية من الوصلات على مستوى عالم ما بعد الإنسان.

ومن ثم، فإن التحول إلى مرحلة ما بعد الإنسان هو عملية لإعادة تعريف إحساس المرء بالارتباط والاتصال بعالم مشترك، فضاء إقليمي: حضري، اجتماعي، نفسي، إيكولوجي، كوكبي. إنه يعبر عن بيئات متعددة من الانتماء، بينما يسن تحويل إحداثيات الفرد الحسية والإدراكية، من أجل الاعتراف بالطبيعة الجماعية والاتجاه الخارجي لما لانزال نسميه الذات. هذا في الواقع عبارة عن تجمع متنقل داخل فضاء حياة مشترك لا تسيطر عليه هذه الذات أبدا ولا تمتلكه، بل تسكنه أو تعبره دائما في مجتمع أو حزمة أو مجموعة. بالنسبة إلى نظرية ما بعد الإنسان، فإن الذات عبارة عن كيان مستعرض، مغمور بالكامل في شبكة من العلاقات غير البشرية (الحيوانية، النباتية، الفيروسية). يُصوَّر الكائن المجسَّد المتمركز حول «زوي» من خلال روابط علائقية من النوع الملوث/ الفيروسي التي تربطه بمجموعة متنوعة من الآخرين، بدءا من الآخرين البيئيين وتشمل الجهاز التكنولوجي.

هذا النوع غير الماهوي للحيوية يقلل من غطرسة الوعي العقلاني، والذي هو بعيد كل البعد عن كونه عملا إعلائيا رأسيا، بل تُعاد صياغته ويُدفع نحو الأسفل في تمرين تثبيتي للمحايثة الراديكالية. إنه عمل لإظهار الذات على العالم، مع إرضاء العالم بداخله. ماذا لو كان الوعي، في الواقع، مجرد وسيلة معرفية أخرى للارتباط بالبيئة الخاصة وبالآخرين؟ ماذا لو، بالمقارنة مع المعرفة المحايثة للحيوانات، فإن التمثيل الذاتي الواعي قد أفسدته الأوهام النرجسية الإعلائية ومن ثم أعمي عن طموحاته إلى الشفافية الذاتية؟ ماذا لو كان الوعي غير قادر في النهاية على إيجاد علاج لمرضه الغامض، هذه الحياة، «زوي» هذه، قوة غير شخصية تحركنا دون طلب إذن منا لفعل ذلك؟ زوي هي قوة غير إنسانية تمتد إلى ما وراء الحياة، إلى طرق جديدة وحيوية للاقتراب من الموت باعتباره حدثا غير شخصي. تقود عملية الأنطولوجيا التي تركز على الحياة ذات ما بعد الإنسان إلى مواجهة هذا الموقف بوضوح، من دون تقديم تنازلات للذعر الأخلاقي أو الحزن. إنها تؤكد وجود دافع أخلاقي علماني للدخول في أنماط العلاقة التي تعزز وتحافظ على قدرة الفرد على تجديد وتوسيع حدود ما يمكن أن تصبح عليه الذات المستعرضة وغير الوحدوية. المثل الأعلى الأخلاقي هو تفعيل الوسائل المعرفية والعاطفية والحسية لتنمية درجات أعلى من التمكين وتأكيد ترابط الفرد مع الآخرين في تعددهم. يُنظم اختيار القوى العاطفية التي تدفع عملية التحول إلى ما بعد الإنسان عن طريق أخلاقيات الفرح والتأكيد التي تعمل من خلال تحويل السلبية إلى المشاعر الإيجابية.

إن فلسفة ما بعد الإنسان البدوية، كونها فلسفة خارجية إلى حد كبير، وفلسفة للمساحات المفتوحة والتشريعات المجسدة، فهي تتطلع إلى حدوث قفزة نوعية من المألوف والثقة بالاحتمالات غير المستغلة التي يفتتحها موقعنا التاريخي في عالم اليوم المتوَسَّط تقنيا. إنها طريقة تجعلنا نستحق أن ننتمي إلى عصرنا، لزيادة حريتنا وفهمنا للتعقيدات التي نعيشها في عالم لا يتسم بالمركزية البشرية أو التجسيم، بل هو جغرافي-سياسي، وإيكوسوفي، ويتمحور حول زوي بكل فخر.

ما بعد الإنسان، إنساني بجدارة

ذكرت في المقدمة أن شعور المرء بما بعد الإنسان يعتمد إلى حد كبير على مدى ارتباطه بالإنسان في المقام الأول. ذكرت بصراحة ميولي المعادية للحركة الإنسانية خلال هذا الكتاب؛ إن اهتمامي بما بعد الإنسان يتناسب بشكل مباشر مع الإحساس بالإحباط الذي أشعر به حيال الموارد البشرية، المفرطة في إنسانيتها، والقيود التي تحدد كثافتنا الجماعية والشخصية. هناك ترقب وكذلك نفاد صبر فيما أحاول وصفه في هذا الكتاب. لا بد أن تجذب المساواة الحيوية لزوي أولئك الذين أصبحوا محبطين ومنفصلين عن المركزية البشرية التي بُنيت في فكر الحركة الإنسانية، حتى فيما تبقى من اليسار السياسي والنظرية النسوية وما بعد الاستعمار. أنا أعيش في نهاية زمن السلطة الحيوية، أي في خضم استهلاك سلطة الموت لكل ما يعيش. إنني ملتزمة بالبدء من هنا، وليس من موقع يحن إلى نموذج إعلائي شامل، أو إلى هامش رومانسي أو إلى مثال شمولي. أريد أن أفكر من هنا والآن، من أختي دوللي ومن فأر أونكو كألوهيتي الطوطمية؛ من البذور المفقودة والأنواع المنقرضة. ولكن أيضا، في وقت واحد ومن دون تناقض، من خلال الطرق المذهلة وغير المتوقعة والتي لا هوادة فيها والتي تستمر بها الحياة، كبيوس وكزوي، في القتال. هذا هو نوع المادية الذي يجعلني أساسا مفكرا ما بعد إنساني وعضوا بهيجا في أنواع رفيقة متعددة في الممارسة (Haraway, 2003). ليس لدي أي حنين إلى هذا «الإنسان/ الرجل»، المعيار المزعوم لكل الأشياء البشرية، أو لأشكال المعرفة والتمثيل الذاتي التي صممها. أرحب بالآفاق المتعددة التي انفتحت منذ السقوط التاريخي للحركة الإنسانية ذات المركزية الرجولية والأوروبية. أرى أن ما بعد الإنسان هو فرصة رائعة لنقرر معا ما ومن هو الذي نستطيع أن نتحول إليه، وفرصة فريدة للإنسانية لإعادة اختراع نفسها بشكل إيجابي، من خلال الإبداع وتمكين العلاقات الأخلاقية، وليس سلبيا فقط، من خلال الضعف والخوف. إنها فرصة لتحديد فرص المقاومة والتمكين على نطاق كوكبي.

أنا أضع اللمسات الأخيرة على هذا الكتاب بينما تستمر ألعاب أولمبياد لندن للعام 2012 على قدم وساق. أحد النماذج المؤثرة في هذه الألعاب هو أداء الرياضي الجامايكي يوسين بولت (Usain Bolt)، الذي أنهى سباق 100

متر للرجال في 9.63 ثوان، بمعدل سرعة 38 كم/ساعة؛ وسباق 200 متر للرجال في 19.32 ثانية؛ ومع زملائه في الفريق، سباق التتابع 4 × 100 متر في رقم قياسي عالمي مذهل قدره 36.84 ثانية. إنها سرعة تتحدى قوى الفهم لدينا وقد أشعلت خيال العالم المتصل عالميا. على الرغم من أنه من المتوقع أن يحسّن هذا العداء الاستثنائي أفضل سجل شخصي له ببضع ثوانٍ أخرى، فمن المسلم به عموما أن أداء يوسين بولت «الخارق» قد مد حدود ما يستطيع جسد الإنسان تحقيقه في الوقت الحالي. يتبقى لنا أن نرى إن كان هذا الحد الفاصل يمثل حدا فسيولوجيا لا يمكن التغلب عليه، أو قيدا جماعيا مفروضا بشكل ذاتي، أو بالأحرى عتبة الاستغلال المحتمل من قِبل أجساد جديدة قادمة.

في الألعاب الأولمبية ذاتها، صنع الرياضي الجنوب الأفريقي أوسكار بيستوريوس (Oscar Pistorius) التاريخ كأول شخص مبتور بشكل مزدوج في المنافسة. على الرغم من أن الكفاح من أجل التأهل كان طويلا ومثيرا للجدل، ولم يربح الرياضي أي وسام في النهاية، كان بيستوريوس أول إنسان مُحسّن يعمل على أطراف اصطناعية من ألياف الكربون[2] وينافس أولئك المولودين بأرجل طبيعية. إن المدى الذي يحدد فيه أداء بيستوريوس «غير البشري» نمط أشياء ما بعد الإنسان هو الآن سؤال مفتوح. يتبقى لنا أن نرى ما إذا كانت للسابقة التي حددها أي مستقبل وأي نوع من السيناريوهات قد تتيحها.

حيث إننا نواجه تحولات بهذا الحجم، فمن الضروري وضع أجندة اجتماعية جديدة لما بعد الإنسان. يجب أن تصبح حدود وقيود الأجساد ما بعد الإنسانية موضوعا للمناقشات والقرارات الجماعية عبر الدوائر المتعددة في نظامنا السياسي والمجتمع المدني، بطريقة لا تفترض مركزية مبادئ الحركة الإنسانية وافتراضات المركزية البشرية، ناهيك عن كونيتها. نحن الآن بحاجة إلى أن نتعلم كيف نفكر بأنفسنا طريقة مختلفة وأن نختبر مخططات أساسية جديدة للتفكير فيما يتعلق بالوحدة الأساسية المرجعية الجديدة المشتركة للإنسان. ولهذا السبب أصررت كثيرا في هذا الكتاب على مواضيع الذاتية: نحتاج إلى أطر عمل جديدة لتحديد النقاط المرجعية والقيم المشتركة من أجل التعامل مع التحولات المذهلة التي نشهدها. يرتكز هذا الكتاب على الإيمان

الراسخ بأننا، ذوات الألفية الثالثة المبكرة لما بعد الإنسان في مواقعنا المتعددة والتفاضلية، قادرون تماما على الارتقاء إلى مستوى التحدي في عصرنا، شريطة أن نجعل ذلك مسعى جماعيا ومشروعا مشتركا. إن التطبيق العملي الفعلي هو أفضل طريقة للتعامل مع الاحتمالات الافتراضية التي تنفتح تحت أعيننا، باعتبارها نتيجة للتقدم الاجتماعي والعلمي المستدام جماعيا.

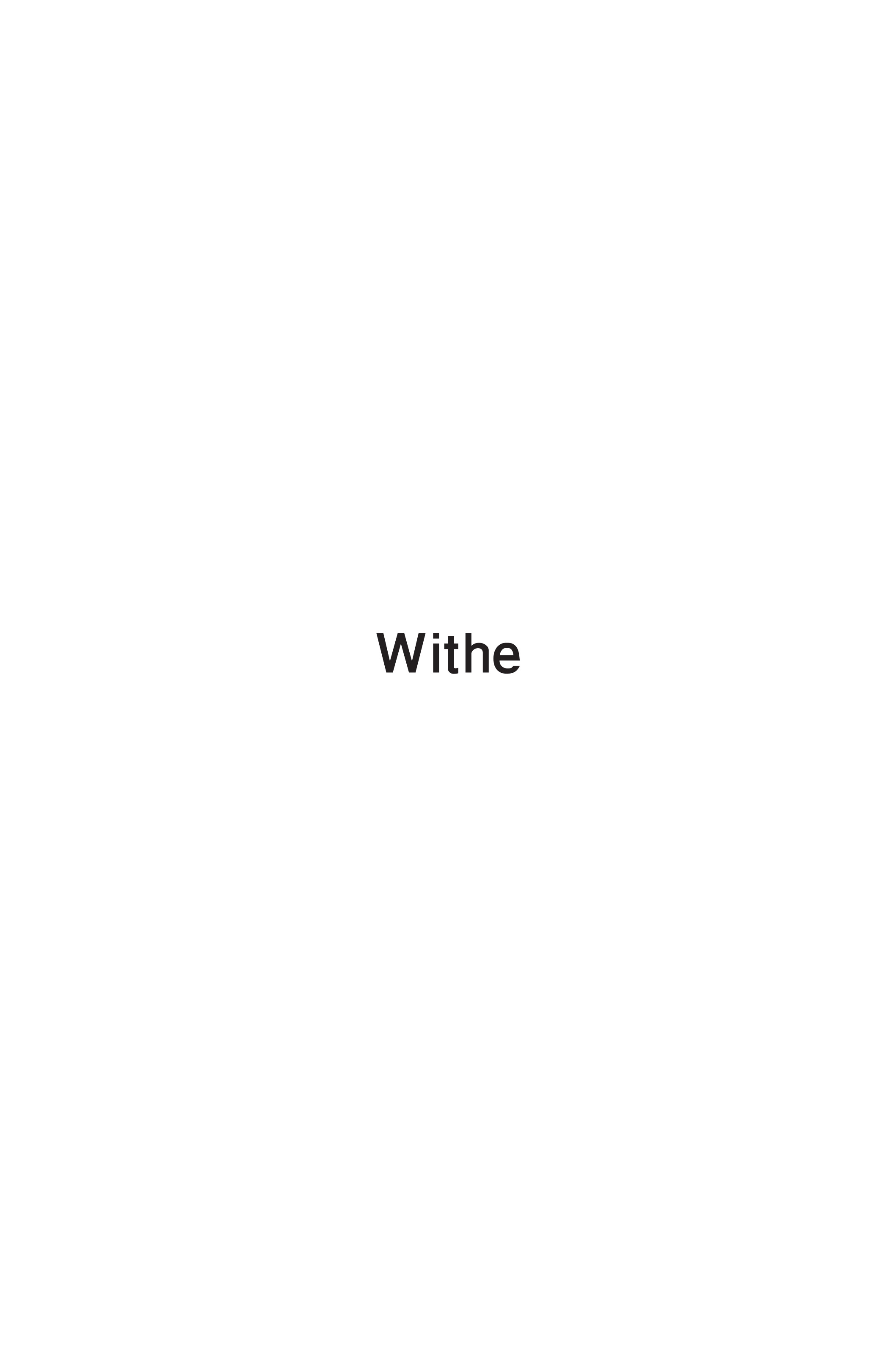
يخضع التجسيد البشري والذاتية حاليا لطفرة عميقة. مثل كل الأشخاص الذين يعيشون في عصر الانتقال، لسنا دائما واضحين أو مدركين لما نحن ذاهبون إليه، أو حتى قادرين على شرح ما يحدث بالضبط لنا ولما حولنا. بعض هذه الأحداث يصيبنا بالرهبة والخوف، في حين أن البعض الآخر يفاجئنا بالبهجة. وكأن سياقنا الحالي استمر في فتح أبواب إدراكنا الجماعي، ليجبرنا على سماع هدير الطاقة الكونية التي تقع على الجانب الآخر من الصمت وتمديد حدود ما أصبح ممكنا. إنه أمر مثير ومزعج على حد سواء أن نُذَكَّر، على أساس يومي تقريبا، بأننا أساسا أضغاث أحلام وأن الاحتمالات الجديدة هائلة. لا عجب أن كثيرا منا يدير ظهره إلى هذا، مفضلين أن يكونوا ممتلئين بالغباء، على حد تعبير جورج إليوت.

ومع ذلك، فإن النعجة دوللي حقيقية، ليست نتاج خيال علمي بل نتيجة بحثنا العلمي، وهي استثمار خيالي اجتماعي واستثمار مالي كبير. على الرغم من أنه معروف شعبيا باسم «بليد رانر» (Blade Runner)، فإن أوسكار بيستوريوس لا يحلم بالخراف الكهربائية(*). إن القطارات بلا قائد التي تربط مراكز النقل العالمية بمراكز المدن الكبرى أصبحت الآن مشهدا مألوفا وأجهزتنا الإلكترونية المحمولة باليد قوية للغاية لدرجة أننا بالكاد يمكننا مواكبتها. إن هذه الامتدادات والتحسينات لما يمكن للأجساد أن تفعله، للإنسان وما بعد الإنسان، باقية معنا. هل سنكون قادرين على اللحاق بأنفسنا ما بعد الإنسانية، أم أننا سنستمر في البقاء في حالة نظرية وخيالية من اختلاف التوقيت (jetlag)

(*) إشارة إلى رواية فيليب كي. ديك (Philip K. Dick)، «هل تحلم الأندرويدات بالخراف الكهربائية؟» (Do Androids Dream of Electric Sheep?)، والتي بنى عليها ريدلي سكوت (Ridley Scott) فيلمه «بليد رانر» (Blade Runner). [المحرر].

فيما يتعلق ببيئتنا الحية؟ ليس هذا هو «العالم الجديد الشجاع» (Brave New World) للكاتب هكسلي، أي تسليما مذهلا لأسوأ كوابيس الحداثة. وليس هو الهذيان العابر للإنسانية للسمو من الإطار الجسدي للإنسان المعاصر. هذا وضع جديد نجد أنفسنا فيه: المحايث هنا والآن لكوكب ما بعد إنساني. إنه أحد العوالم الممكنة التي صنعناها لأنفسنا، وبقدر ما هو نتيجة لجهودنا المشتركة وتصوراتنا الجماعية، فهو بكل بساطة أفضل العوالم ما بعد الإنسانية المحتملة.

الهوامش


Withe

المقدمة

(1) The Guardian Weekly, 3-5 January 2002, p. 2.
(2) The Guardian Weekly, 11-17 September 2003, p. 5.
(3) The Daily Telegraph, 21 October 2011.

الفصل الأول

(1) على رغم أن سارتر وبوفوار لم يكونا من أعضاء الحزب الشيوعي الفرنسي.

(2) يُتبَع هذا الفكر في الفلسفة بكل من رفض دولوز (Deleuze) للرؤية الإعلائية للشخص (1994)، وبتفكيك إريغاراي لمركز الفلسفة الرجولي (1985a, 1985b)، وبنقد فوكو للحركة الإنسانية (1977)، وبتفكيك دريدا للمركزية الأوروبية (1992).

(3) انظر، على سبيل المثال، إريغاراي (1993)، سيكسوز (Cixous, 1997)، وبريدوتي (1991).

(4) تُبُنّي هذا النهج أيضا من قبل التحليل متعدد القطاعات intersectional analysis الذي يدافع عن التوازي المنهجي للجندر والعرق والطبقة والعوامل الجنسية، من دون تسوية الاختلافات فيما بينها، ولكن بالاهتمام سياسيا بموضوع تفاعلها المعقد (Crenshaw, 1995).

(5) يطلق دولوز على ذلك «ذات الأغلبية» the majority subject أو مركز الوجود المولاري the Molar centre of being (Deleuze and Guattari, 1987). إريغاراي تطلق عليه «الشبيه» the same أو الـ «هو» He، كثير الاعتداد به ذا الكونية الزائفة (Irigaray, 1985b, 1993)، بينما تنبهنا هيل كولينز (Hill Collins) للتحيز الأبيض ذي المركزية الأوروبية للشخص صاحب معرفة الحركة الإنسانية المعين هذا (1991).

(6) من الأسماء الأساسية في هذا المجال: فايرستون (Firestone, 1970)، وروبوثام (Rowbotham, 1973)، وميتشيل (Mitchell, 1974)، وباريت (Barrett, 1980)، وديفيز (Davis, 1981)، وكوارد (Coward, 1983)، ودلفي (Delphy, 1984).

(7) القوانين الثلاثة هي ما يلي: (1) يجب على الروبوت عدم إلحاق الأذى بإنسان، أو السماح لإنسان بأن يُصاب بأذى نتيجة لعدم استجابة الروبوت، (2) يجب على الروبوت إطاعة الأوامر التي يوجهها إليه الإنسان، فيما عدا الأوامر التي تخالف القانون الأول، (3) يجب على الروبوت حماية وجوده، مادام ذلك لا يتعارض مع القانونين الأول والثاني. وضع هذه القوانين أيزاك أسيموف في قصة قصيرة في العام 1942 ثم أُعيدت طباعتها لتصبح القصة الأكثر مبيعا عالميا، «أنا، روبوت» (I, Robot)، في العام 1950 فأصبحت من أساسيات الدراسات السيبرانية. أضاف أسيموف لاحقا قانونا رابعا يسبق الثلاثة: (0) يجب على الروبوت عدم إلحاق الأذى بالإنسانية، أو بالسماح للإنسانية أن تصاب بالأذى عبر عدم التصرف من قبل الروبوت.

(8) من الأمثلة المهمة: أخلاقيات المشتتين عند أفتار براه (Avtar Brah, 1996) تردد أصداء الحركة الإنسانية الجديدة المناهضة للعالمية عند فاندانا شيفا (Vandana Shiva, 1997). كما تحظى الحركة الإنسانية الأفريقية أو أوبونتو (Ubuntu) بمزيد من الاهتمام، من باتريشا هيل كولينز (Patricia Hill Collins, 1991) إلى دروسيلا كورنيل (Drucilla Cornell, 2002). وعلى نطاق أكثر بدوية، صنفت سياسة العلاقات لإدوارد غليسانت (Edouard Glissant, 1997) التهجين متعدد اللغات كلبّ حال ما بعد الإنسان المعاصر. وتعتمد العلمانية التابعية لهومي بابا (Homi Bhabha, 1994)

على الإرث الضخم لإدوارد سعيد.

(9) كما نص أيضا مورين (Morin, 1987) وباسيريني (Passerini, 1998) وباليبار (Balibar, 2004) وباومان (Bauman, 2004).

الفصل الثاني

(1) بدأ النقاش عند النقاد المرتبطين بألتوسر منتصف الستينيات؛ تعود دراسة دولوز الرائدة لسبينوزا إلى العام 1968 (بالإنجليزية في العام 1990)؛ صدر تحليل ماكيري (Macherey) لهيغل وسبينوزا في العام 1979 (باللغة الإنجليزية في العام 2011)؛ ودراسة نغري (Negri) عن الخيال في سبينوزا في العام 1981 (باللغة الإنجليزية في العام 1991).

(2) مع الشكر لهوزي فان ديك (Jose van Dijck) على هذه الصياغة.

(3) صاغ هذا المصطلح بول كروتسن (Paul Crutzen) الكيميائي الحائز جائزة نوبل في العام 2002 فأصبح شائعا على نطاق واسع.

(4) في هذا الصدد، تؤدي هذه التشكيلات الغرض نفسه الذي تؤديه شخصيات دولوز المفاهيمية (Deleuze and Guattari, 1994; Braidotti, 2011a, 2011b).

(5) هذا هو عنوان سلسلة الكتب الإلكترونية التي تحررها كولبروك للصحافة المفتوحة للعلوم الإنسانية (Open Humanities Press).

الفصل الثالث

(1) يشابه ذلك مفهوم «الغريب» (uncanny) عند فرويد، و«الحقيقي» (real) عند لاكان (Lacan)، و«التهميش» (abjection) عند كريستيفا (1982) (Kristeva).

(2) انظر، على سبيل المثال، «مركز الموت والمجتمع» (Centre for Death and Society) في جامعة باث (University of Bath) في المملكة المتحدة. كما يوثق عدد من المجلات حيوية هذا المجال. انظر، على سبيل المثال: دراسات الموت (Death Studies, Routledge, 1970, 1985)، مجلة الموت والاحتضار (Journal of Death and Dying, Baywood Publishing, 1970)، ومجلة دراسات تجارب الموت (Journal of Near-Death Studies, 1978).

(3) انظر بشكل خاص غيلروي (2000)، بريدوتي (2002)، باراد (Barad, 2003)، بتلر (Butler, 2004b)، وغروس (Grosz, 2004).

(4) يشمل ذلك دولوز وغاتاري (1977،1987)، وغاتاري (1995)، وغليسانت (Glissant, 1997)، وباليبار (2002)، وهاردت ونيغري (2000).

الفصل الرابع

(1) هذا الجانب من التنوع العالمي يعرف أيضا باسم «الكوزموبوليتانية العامية» (Bhabha, 1996b; Nava, 2002; Gunew, 2004; Werbner, 2006).

(2) http://www.citizensciencealliance.org.

(3) نُشر من فوره كتيب لدراسات الحيوان (Gross and Vallely, 2012)، بينما كان قارئ النقد البيئي الكامل متاحا منذ زمن ما (Glotfelty and Fromm, 1996). مجلة «إيكوكريتيسيزم» (The Journal of Ecocriticism) لها صيت قديم، في حين كُرِّس إصدار حديث من أبحاث «بي إم إل أي» (PMLA, 2009) لمسألة الحيوان. تقدم جوانا

بورك (Joanna Bourke, 2011) تحليلا تاريخيا ممتازا. أما بالنسبة إلى الجيل الأصغر من العلماء (Rossini and Tyler, 2009)، فإن الحيوان هو الموضوع ما بعد الإنساني الأساسي. مجددا، يعد مجال دراسات الإعاقة واسعا جدا بحيث لا يمكن تلخيصه بشكل كافٍ، له جمعية دولية معترف بها لدراسات الإعاقة (Society for Disability Studies) تنشر مجلة ربع سنوية، وكتيبا كاملا (Lenard, 1997).

(4) يشمل هذا الاتجاه مفكرين مثل:

Ansell Pearson (1997, 1999), Massumi (2002), De Landa (2002), Barad (2007), Grosz (2004), Colebrook (2000, 2002), Bennet (2001, 2010), Clough (2008), Protevi (2009), Braidotti (1994, 2011b).

(5) أنا مدينة لديبياني غانغولي (Debjani Ganguly) وبول هولم (Poul Holm) بهذه الصيغة الجليلة.

(6) http://www.onehealthinitiative.com/mission.php,

مع الشكر لزميلي أنتون بيبرز (Anton Pijpers).

(7) المصدر: ويكيبيديا: Wikipedia: One Heath initiative; consulted on 26 April 2012.

(8) انظر، على سبيل المثال، مركز ما بعد الإنسانية (Posthumanities Hub) في جامعة لينشوبينغ (Linköping)، بتمويل من الحكومة السويدية:

http://www.tema. liu.se/tema-g/Posthuman/Network?l=en

والبحوث التي أجريت في معهد الدراسات المتقدمة في العلوم الإنسانية والاجتماعية بجامعة برن (University of Bern) في سويسرا؛ وتجارب في جامعة شرق لندن (University of East London) في المملكة المتحدة؛ وعملي في مركز العلوم الإنسانية بجامعة أوتريخت في هولندا.

(9) انظر:

Gilroy (2000), Hill Collins (1991), Ware (1992) and Griffinand Braidotti (2002).

(10) انظر داستون وغاليسون لسرد نقدي ممتاز عن الموضوعية (2007).

(11) انظر لامبيرت (Lambert ,2001) للحصول على تحديث نقدي معاصر لمنظور كانت عن الجامعة.

(12) أدى ديوي دورا مهما في تأسيس الاتحاد الأمريكي لأساتذة الجامعة في العام 1915.

(13) هذا هو تعريف ويليام غيبسون (William Gibson) للفضاء السيبراني.

الخلاصة

(1) أندريه بيرينغ بريفيك هو القاتل الجماعي النرويجي والجاني المعترف بهجمات 2011 في أوسلو وفي جزيرة أوتويا، التي أسفرت عن مقتل ثمانية أشخاص في أوسلو وتسعة وستين في أوتويا، معظمهم من الشباب الاشتراكي.

(2) هي أجهزة شيتا فليكس فوت (Cheetah Flex-Foot) من قبل شركة أوسور (Ossur).


ببليوغرافيا


Withe

ببليوغرافيا

Adams, Carol. 1990. *The Sexual Politics of Meat: A Feminist Vegetarian Critical Theory*. New York: Continuum.

Adler, Rachel. 1998. Judaism. In: Alison M. Jaggar and Iris M. Young (eds.), *A Companion to Feminist Philosophy*. Oxford: Blackwell Publishers.

Agamben, Giorgio. 1998. *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life*. Stanford, CA: Stanford University Press.

Ansell Pearson, Keith. 1997. *Viroid Life: Perspectives on Nietzsche and the Transhuman Condition*. London and New York: Routledge.

Ansell Pearson, Keith. 1999. *Germinal Life: The Difference and Repetition of Deleuze*. London and New York: Routledge.

Appadurai, Arjun. 1998. Dead certainty: Ethnic violence in the era of globalization. *Development and Change*, 29, 905–25.

Arendt, Hannah. 1951. *The Origins of Totalitarianism*. New York: Harcourt.

Arthur, John and Amy Shapiro. 1995. *Campus Wars: Multiculturalism and the Politics of Difference*. Boulder, CO: Westwood Press.

Asimov, Isaac. 1950. *I, Robot*. New York: Gnome Press.

Badiou, Alain and Slavoj Žižek. 2009. *Philosophy in the Present*. Cambridge: Polity Press.

Badmington, Neil. 2003. Theorizing Posthumanism. *Cultural Critique*, No. 53, pp. 10–27.

Balibar, Etienne. 2002. *Politics and the Other Scene*. London: Verso.

Balibar, Etienne. 2004. *We, the People of Europe? Refl ections on Transnational Citizenship*. Princeton, NJ: Princeton University Press.

Balsamo, Anne. 1996. *Technologies of the Gendered Body: Reading Cyborg Women*. Durham, NC: Duke University Press.

Barad, Karen. 2003. Posthumanist performativity: toward an understanding of how matter comes to matter. *Signs*, 28 (3), 801–31.

Barad, Karen. 2007. *Meeting the Universe Half Way*. Durham, NC: Duke University Press.

Barrett, Michele. 1980. *Women's Oppression Today*. London: Verso Books.

Bart, Simon, Jill Didur and Teresa Heffernan (eds.) (2003) *Cultural Critique*, Special issue on Posthumanism, vol. 53.

Barthes, Roland. 1975. *The Pleasure of the Text*. New York: Hill and Wang.

Bauman, Zygmunt. 1993. *Postmodern Ethics*. Oxford: Blackwell.

Bauman, Zygmunt. 1998. *Globalization: The Human Consequences*. Cambridge: Polity Press.

Bauman, Zygmunt. 2004. *Europe: An Unfi nished Adventure*. Cambridge: Polity Press.

Beauvoir, Simone de. 1973. *The Second Sex*. New York: Bantam Books.

Beck, Ulrich. 1999. *World Risk Society*. Cambridge: Polity Press.

Beck, Ulrich. 2007. The cosmopolitan condition: Why methodological nationalism fails. *Theory, Culture & Society*, 24 (7/8), 286–90.

Beer, Gillian. 1983. *Darwin's Plots: Evolutionary Narrative in Darwin, George Eliot and Nineteenth-Century Fiction*. London: Routledge & Kegan Paul.

Benhabib, Seyla. 1996. *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*. Thousand Oaks, CA: Sage.

Benhabib, Seyla. 2002. *The Claims of Culture: Equality and Diversity in the Global Era*. Princeton, NJ: Princeton University Press.

Benhabib, Seyla. 2007. *Another Cosmopolitanism*. Oxford: Oxford University Press.

Benjamin, Jessica. 1988. *The Bonds of Love. Psychoanalysis, Feminism and the Problem of Domination*. New York: Pantheon Books.

Bennett, Jane. 2001. *The Enchantment of Modern Life. Attachments, Crossings and Ethics*. Princeton. NJ: Princeton Universitv Press.

Bennett, Jane. 2010. *Vibrant Matter. A Political Ecology of Things*. Durham, NC: Duke University Press.
Berger, Anne E. and Marta Segarra. 2011. *Demenageries. Thinking (of) Animals after Derrida*. Amsterdam: Rodopi.
Bérubé, Michael and Cary Nelson. 1995. *Higher Education under Fire. Politics, Economics and the Crisis of the Humanities*. New York and London: Routledge.
Bhabha, Homi K. 1994. *The Location of Culture*. London and New York: Routledge.
Bhabha, Homi K. 1996a. 'Unpacking my library . . . again'. In: Iain Chambers and Lidia Curti (eds.) *The Post-Colonial Question. Common Skies, Divided Horizons*. London and New York: Routledge.
Bhabha, Homi K. 1996b. Unsatisfi ed: Notes on vernacular cosmopolitanism. In: Laura Garcia Moreno and Peter C. Pfeiffer (eds.) *Text and Nation: Cross-Disciplinary Essays on Cultural and National Identities*. Columbia, SC: Camden House.
Blanchot, Maurice. 2000. *The Instant of My Death*. Stanford, CA: Stanford University Press.
Bono, James J., Tim Dean and Ewa Ziarek Plonowska. 2008. *A Time for the Humanities. Futurity and the Limits of Autonomy*. New York: Fordham University Press.
Bonta, Mark and John Protevi. 2004. *Deleuze and Geophilosophy. A Guide and Glossary*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
Borradori, Giovanna. 2003. *Philosophy in a Time of Terror*.
Chicago, IL: University of Chicago Press.
Bostrom, Nick. 2005. A history of transhuman thought. *Journal of Evolution and Technology*, 14 (1), 1–25.
Bourke, Joanna. 2011. *What It Means To Be Human*. London: Virago.
Brah, Avtar. 1996. *Cartographies of Diaspora: Contesting Identities*. New York and London: Routledge.
Braidotti, Rosi. 1991. *Patterns of Dissonance*. Cambridge: Polity Press.
Braidotti, Rosi. 1994. *Nomadic Subjects: Embodiment and Sexual Difference in Contemporary Feminist Theory*, 1st edn. New York: Columbia University Press.
Braidotti, Rosi. 2002. *Metamorphoses. Towards a Materialist Theory of Becoming*. Cambridge: Polity Press.
Braidotti, Rosi. 2006. *Transpositions: On Nomadic Ethics*. Cambridge: Polity Press.
Braidotti, Rosi. 2008. In spite of the times: the postsecular turn in feminism. *Theory, Culture & Society*, 25 (6), 1–24.
Braidotti, Rosi. 2011a. *Nomadic Subjects: Embodiment and Sexual Difference in Contemporary Feminist Theory*, 2nd edn. New York: Columbia University Press.
Braidotti, Rosi. 2011b. *Nomadic Theory. The Portable Rosi Braidotti*. New York: Columbia University Press.
Braidotti, Rosi and Roets, Griets. 2012. 'Nomadology and subjectivity: Deleuze, Guattari and critical disability studies'. In: Dan Goodley, Bill Hughes and Lennard Davis (eds.) *Disability and Social Theory. New Developments and Directions*. New York: Palgrave Macmillan, pp. 161–78.
British Humanist Association. 2007. *The Case for Secularism: A Neutral State in an Open Society*. London: British Humanist Association.
Brown, Wendy. 2006. *Regulating Aversion. Tolerance in the Age of Identity and Empire.* Princeton, NJ: Princeton University Press.
Bryld, Mette and Nina Lykke. 1999. *Cosmodolphins. Feminist Cultural Studies of Technologies, Animals and the Sacred*. London: Zed Books.
Bukatman, Scott. 1993. *Terminal Identity. The Virtual Subject in Post-Modern Science Fiction*. Durham, NC: Duke University Press.
Butler, Judith. 1991. *Gender Trouble*. London and New York: Routledge.
Butler, Judith. 2004a. *Precarious Life*. London: Verso.
Butler, Judith. 2004b. *Undoing Gender*. London and New York: Routledge.
Carroll, Joseph. 2004. *Literary Darwinism. Evolution, Human Nature and Literature*.

London and New York: Routledge.
Carroll, Rory. 2012. US raises a new drone generation. *The Guardian Weekly*, 10–16 August, 1–2.
Cartwright, Lisa. 2001. *Practices of Looking*. Oxford: Oxford University Press.
Césaire, Aimé. 1955. *Discours sur le colonialisme*. Paris: Présence Africaine.
Chakrabarty, Dipesh. 2009. The climate of history: Four theses.
Critical Inquiry, 35, 197–222.
Chandler, James. 2004. Critical disciplinarity. *Critical Inquiry*, 30 (2), 355–60.
Chardin de Teillard, Pierre. 1959. *The Future of Man*. New York: Harper and Row.
Cheah, Pheng. 2008. Nondialectical materialism. *Diacritics*, 38 (1), 143–57.
Citton, Yves and Frédéric Lordon. 2008. *Spinoza et les Sciences Sociales*. Paris: Editions Amsterdam.
Cixous, Hélène. 1997. Mon Algeriance. *Les Inrockuptibles*, 20 August, magazine archive nr. 115, p. 70.
Cixous, Helene. 2004. *Portrait of Jacques Derrida as a Young Jewish Saint*. New York: Columbia University Press.
Clough, Patricia. 2008. The affective turn: Political economy, biomedia and bodies. *Theory, Culture & Society*, 25 (1), 1–22.
Cohen, Tom, Claire Colebrook and J. Hillis Miller. 2012. *Theory and the Disappearing Future*. New York: Routledge.
Colebrook, Claire. 2000. Is sexual difference a problem? In: Ian Buchanan and Claire Colebrook (eds.) *Deleuze and Feminist Theory*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
Colebrook, Claire. 2002. *Understanding Deleuze*. Crows Nest, NSW: Allen and Unwin.
Collini, Stefan. 2012. *What Are Universities For?* London: Penguin Books.
Connolly, William. 1999. *Why am I not a Secularist?* Minneapolis, MN: University of Minnesota Press.
Cooper, Melinda. 2008. *Life as Surplus. Biotechnology & Capitalism in the Neoliberal Era*. Seattle, WA: University of Washington Press.
Cornell, Drucilla. 2002. *The Ubuntu Project with Stellenbosch University*, www.fehe.org/index.php?id=281 (accessed 2 January 2007).
Coward, Rosalind. 1983. *Patriarchal Precedents*. London and New York: Routledge.
Coward, Rosalind and John Ellis. 1977. *Language and Materialism: Developments in Semiology and the Theory of the Subject*. London: Routledge & Kegan Paul.
Crary, Jonathan. 2001. *Suspensions of Perception: Attention, Spectacle and Modern Culture*. Boston, MA: MIT Press.
Crenshaw, Kimberle. 1995. Intersectionality and identity politics. Learning from violence against women of colour. In: Kimberle
Crenshaw, Neil Gotanda, Gary Peller and Kendall Thomas (eds.)
Critical Race Theory. New York: The New Press.
Critchley, Simon. 2008. *The Book of Dead Philosophers*. London: Granta.
Daly, Mary. 1973. *Beyond God the Father: Towards a Theory of Women's Liberation*. Boston, MA: Beacon Press.
Damasio, Antonio. 2003. *Looking for Spinoza*. Orlando, FL: Harcourt, Inc.
Daston, Lorraine. 2004. Whither *Critical Inquiry*? *Critical Inquiry*, 30 (2), 361–4.
Daston, Lorraine and Peter Galison. 2007. *Objectivity*. New York: Zone Books.
Davies, Tony. 1997. *Humanism*. London: Routledge.
Davis, Angela. 1981. *Women, Race and Class*. New York: Random House.
Davis, Lennard J., (ed.). 1997. *The Disability Studies Reader*. New York and London: Routledge.
Dawkins, Richard. 1976. *The Selfi sh Gene*. Oxford: Oxford University Press.
De Landa, Manuel. 2002. *Intensive Science and Virtual Philosophy*. London: Continuum.
Deleuze, Gilles. 1983. *Nietzsche and Philosophy*. New York: Columbia University

Press.
Deleuze, Gilles. 1988. *Bergonism*. New York: Zone Books.
Deleuze, Gilles. 1990a. *Expressionism in Philosophy: Spinoza*. New York: Zone Books.
Deleuze, Gilles. 1990b. *The Logic of Sense*. New York: Columbia University Press.
Deleuze, Gilles. 1992. *The Fold: Leibniz and the Baroque*. Minneapolis, MN: University of Minnesota Press.
Deleuze, Gilles. 1994. *Difference and Repetition*. London: The Athlone Press.
Deleuze, Gilles. 1995. L'immanence: une vie . . . . *Philosophie*, 47, 3–7.
Deleuze, Gilles and Felix Guattari. 1977. *Anti-Oedipus. Capitalism and Schizophrenia*. New York: Viking Press/Richard Seaver.
Deleuze, Gilles and Felix Guattari. 1987. *A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia*. Minneapolis, MN: University of Minnesota Press.
Deleuze, Gilles and Felix Guattari. 1994. *What is Philosophy?* New York: Columbia University Press.
Delphy, Christine. 1984. *Close to Home. A Materialist Analysis of Women's Oppression*. Amherst, MA: University of Massachusetts Press.
Derrida, Jacques. 1992. *The Other Heading: Refl ections on Today's Europe*. Bloomington, IN: Indiana University Press.
Derrida, Jacques. 2001a. *Writing and Difference*. New York: Routledge.
Derrida, Jacques. 2001b. *The Work of Mourning*. Chicago, IL: University of Chicago Press.
Derrida, Jacques. 2006. Is there a philosophical language? In: Lasse Thomassen (ed.) *The Derrida–Habermas Reader*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
Dijck, Jose, van. 2007. *Mediated Memories in the Digital Age*. Stanford, CA: Stanford University Press.
Diken, Bulent. 2004. From refugee camps to gated communities: Biopolitics and the end of the city. *Citizenship Studies*, 8 (1), 83–106.
Donoghue, Frank. 2008. *The Last Professors: The Corporate University and the Fate of the Humanities*. New York: Fordham University Press.
Donovan, Josephine and Carol J. Adams (eds.) 1996. *Beyond Animal Rights. A Feminist Caring Ethic for the Treatment of Animals*. New York: Continuum.
Donovan, Josephine and Carol J. Adams (eds.) 2007. *The Feminist Care Tradition in Animal Ethics*. New York: Columbia University Press.
Duffi eld, Mark. 2008. Global civil war: the non-insured, international containment and post-interventionary society. *Journal of Refugee Studies*, 21, 145–65.
Economist, The. 2012. Technology Quarterly: 'Robots on the frontline', 2 June, 4–20.
Eisenstein, Zillah. 1998. *Global Obscenities. Patriarchy, Capitalism and the Lure of Cyberfantasy*. New York: New York University Press.
Eliot, George. 1973. *Middlemarch*. London: Penguin Books.
Eliot, George. 2003. *The Mill on the Floss*. London: Penguin Books.
Esposito, Roberto. 2008. *Bios. Biopolitics and Philosophy*. Minneapolis, MN: University of Minnesota Press.
Fanon, Frantz. 1967. *Black Skin, White Masks*. New York: Grove Press.
Firestone, Shulamith. 1970. *The Dialectic of Sex*. New York: Bantam Books.
Foucault, Michel. 1970. *The Order of Things: An Archaeology of Human Sciences*. New York: Pantheon Books.
Foucault, Michel. 1977. *Discipline and Punish*. New York: Pantheon Books.
Foucault, Michel. 1978. *The History of Sexuality. Vol. I*. New York: Pantheon Books.
Foucault, Michel. 1985. *The History of Sexuality, Vol. II: The Use of Pleasure*. New York: Pantheon Books.
Foucault, Michel. 1986. *The History of Sexuality, Vol. III: The Care of the Self*. New York: Pantheon Books.
Franklin, Jonathan. 2012. Drones used by whaling's foes. *The Guardian Weekly*, 6 January, 14.
Franklin, Sarah. 2007. *Dolly Mixtures*. Durham, NC: Duke University Press.

Franklin, Sarah, Celia Lury and Jackie Stacey. 2000. *Global Nature, Global Culture*. London: Sage.
Fraser, Mariam, Sarah Kember and Celia Lury (eds.) 2006. *Inventive Life. Approaches to the New Vitalism*. London: Sage.
Freud, Sigmund. 1928. *The Future of an Illusion*. London: Hogarth Press.
Fukuyama, Francis. 1989. The end of history? *National Interest*, 16, 3–18.
Fukuyama, Francis. 2002. *Our Posthuman Future. Consequences of the BioTechnological Revolution*. London: Profi le Books.
Galison, Peter. 2004. Specifi c theory. *Critical Inquiry*, 30 (2), 379–83.
Gatens, Moira and Genevieve Lloyd. 1999. *Collective Imaginings: Spinoza, Past and Present*. London and New York: Routledge.
Gill, Rosalind. 2010. Breaking the silence: the hidden injuries of the neoliberal universities. In: Rosalind Gill and Roisin Ryan Flood (eds.) *Secrecy and Silence in the Research Process: Feminist Refl ections*. London and New York: Routledge.
Gilroy, Paul. 2000. *Against Race. Imaging Political Culture beyond the Colour Line*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
Gilroy, Paul. 2005. *Postcolonial Melancholia*. New York: Columbia University Press.
Gilroy, Paul. 2010. *Darker than Blue*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
Glissant, Edouard. 1997. *Poetics of Relation*. Ann Arbor, MI: University of Michigan Press.
Glotfelty, Cheryll and Harold Fromm (eds.) 1996. *The Ecocriticism Reader*. Athens, GA: University of Georgia Press.
Gould, Stephen Jay and Rosamond Wolff Purcell. 2000. *Crossing Over. Where Art and Science Meet*. New York: Three Rivers Press.
Gray, John. 2002. *Straw Dogs*. London: Granta Books.
Grewal, Inderpal and Caren Kaplan (eds.) (1994) *Scattered Hegemonies: Postmodernity and Transnational Feminist Practices*. Minneapolis, MN: University of Minnesota Press.
Griffi n, Gabriele and Rosi Braidotti. 2002. *Thinking Differently. A Reader in European Women's Studies*. London: Zed Books.
Gross, Aaron and Anne Vallely. 2012. *Animals and the Human Imagination: A Companion to Animal Studies*. New York: Columbia University Press.
Grosz, Elizabeth. 1994. *Volatile Bodies. Towards a Corporeal Feminism*. Bloomington, IN: Indiana University Press.
Grosz, Elizabeth. 2004. *The Nick of Time*. Durham, NC: Duke University Press.
Grosz, Elizabeth. 2011. *Becoming Undone*. Durham, NC: Duke University Press.
Guattari, Felix. 1995. *Chaosmosis. An Ethico-aesthetic Paradigm*. Sydney: Power Publications.
Guattari, Felix. 2000. *The Three Ecologies*. London: The Athlone Press.
Gunew, Sneja. 2004. *Haunted Nations. The Colonial Dimension of Multiculturalisms*. London: Routledge.
Habermas, Jürgen. 2001. *The Post-National Constellation*. Cambridge: Polity Press.
Habermas, Jürgen. 2003. *The Future of Human Nature*. Cambridge: Polity Press.
Habermas, Jürgen. 2008. Notes on a post-secular society. *New Perspectives Quarterly*, 25 (4), 17–29.
Halberstam, Judith and Ira Livingston (eds.) 1995. *Posthuman Bodies*. Bloomington, IN: Indiana University Press.
Halsey, Mark. 2006. *Deleuze and Environmental Damage*. London: Ashgate.
Hanafi n, Patrick. 2010. On reading 'Transpositions': a response to Rosi Braidotti's 'Transpositions: On nomadic ethics'. *Subjectivities*, 3, 131–6.
Haraway, Donna. 1985. A manifesto for cyborgs: Science, technology, and socialist feminism in the 1980s. *Socialist Review*, 5 (2), 65–107.
Haraway, Donna. 1988. Situated knowledges. The science question in feminism as a site of discourse on the privilege of partial perspective. *Feminist Studies*, 14 (3), 575–99.

Haraway, Donna. 1990. *Simians, Cyborgs and Women*. London: Free Association Press.

Haraway, Donna. 1992. The promises of monsters. A regenerative politics for inappropriate/d others. In: Lawrence Grossberg, Cary Nelson and Paula Treichler (eds.) *Cultural Studies*. London and New York: Routledge.

Haraway, Donna. 1997. *Modest_Witness@Second_Millennium. FemaleMan©_Meets_ OncoMouseTM*. London and New York: Routledge.

Haraway, Donna. 2003. *The Companion Species Manifesto. Dogs, People and Signifi cant Otherness*. Chicago, IL: Prickly Paradigm Press.

Haraway, Donna. 2006. When we have never been human, what is to be done? *Theory, Culture & Society*, 23 (7&8), 135–58.

Harding, Sandra. 1986. *The Science Question in Feminism*. Ithaca, NY: Cornell University Press.

Harding, Sandra. 1991. *Whose Science? Whose Knowledge?* Ithaca, NY: Cornell University Press.

Harding, Sandra. 1993. *The 'Racial' Economy of Science*. Bloomington, IN: Indiana University Press.

Harding, Sandra. 2000. *The Book of Jerry Falwell. Fundamentalist Language and Politics*. Princeton, NJ: Princeton University Press.

Hardt, Michael and Antonio Negri. 2000. *Empire*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Hardt, Michael and Antonio Negri. 2004. *Multitude: War and Democracy in the Age of Empire*. New York: Penguin Press.

Hartsock, Nancy. 1987. The feminist standpoint: developing the ground for a specifi cally feminist historical materialism. In: Sandra Harding (ed.) *Feminism and Methodology*. London: Open University Press.

Hayles, Katherine. 1999. *How We Became Posthuman. Virtual Bodies in Cybernetics, Literature and Informatics*. Chicago, IL: University of Chicago Press.

Hill Collins, Patricia. 1991. *Black Feminist Thought. Knowledge, Consciousness and the Politics of Empowerment*. New York and London: Routledge.

Hobsbawm, Eric. 1994. *The Age of Extremes: The Short Twentieth Century, 1914–1991*. New York: Vintage Books.

Holland, Eugene. 2011. *Nomad Citizenship*. Minneapolis, MN: University of Minnesota Press.

hooks, bell. 1981. *Ain't I a Woman*. Boston, MA: South End Press.

hooks, bell. 1990. Postmodern blackness. In: *Yearning: Race, Gender and Cultural Politics*. Toronto: Between the Lines.

Huntington, Samuel. 1996. *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*. New York: Simon and Schuster.

Husserl, Edmund. 1970. *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology*. Evanston, IL: Northwestern University Press.

Huyssen, Andreas. 1986. *After the Great Divide: Modernism, Mass Culture, Postmodernism*. Bloomington, IN: Indiana University Press.

Irigaray, Luce. 1985a. *Speculum of the Other Woman*. Ithaca, NY: Cornell University Press.

Irigaray, Luce. 1985b. *This Sex Which Is Not One*. Ithaca, NY: Cornell University Press.

Irigaray, Luce. 1993. *An Ethics of Sexual Difference*. Ithaca, NY: Cornell University Press.

Jones, Caroline A. and Peter Galison (eds.) 1998. *Picturing Science, Producing Art*. New York and London: Routledge.

Jordanova, Ludmilla. 1989. *Sexual Visions: Images of Gender in Science and Medicine between the Eighteenth and Twentieth Centuries*. London: Macmillan.

Judt, Tony. 2005. *Postwar: A History of Europe since 1945*. New York: Penguin Press.

Kant, Immanuel. 1992. *The Confl ict of the Faculties*. Lincoln, NE: University of

Nebraska Press.
Keller, Catherine. 1998. Christianity. In: Alison M. Jaggar and Iris M. Young (eds.) *A Companion to Feminist Philosophy*. Oxford: Blackwell.
Keller, Evelyn Fox. 1983. *A Feeling for the Organism*. New York:
Henry Holt.
Keller, Evelyn Fox. 1985. *Refl ections on Gender and Science*. New Haven, CT: Yale University Press.
Keller, Evelyn Fox. 1995. *Refi guring Life: Metaphors of Twentieth Century Biology*. New York: Columbia University Press.
Keller, Evelyn Fox. 2002. *Making Sense of Life*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
Kelly, Joan. 1979. The double-edged vision of feminist theory. *Feminist Studies*, 5 (1), 216–27.
Kerr, Clark. 2001. *The Uses of the University*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
Kristeva, Julia. 1982. *Powers of Horror*. New York: Columbia University Press.
Kristeva, Julia. 1991. *Strangers to Ourselves*. New York: Columbia University Press.
Kung, Hans. 1998. *A Global Ethic for Global Politics and Economics*. Oxford: Oxford University Press.
La Mettrie, Julien. 1996. *Machine Man and Other Writings*. Cambridge: Cambridge University Press.
Lambert, Gregg. 2001. *Report to the Academy*. Aurora, CO: The Davis Group Publisher.
Laplanche, Jean. 1976. *Life and Death in Psychoanalysis*. Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press.
Latour, Bruno. 1993. *We Have Never Been Modern*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
Latour, Bruno. 2004. Why has critique run out of steam? From matters of fact to matters of concern. *Critical Inquiry*, 30 (2), 225–48.
Law, John and John Hassard (eds.) 1999. *Actor Network Theory and After*. Oxford: Blackwell.
Lazzarato, Maurizio. 2004. *Les revolutions du capitalisme*. Paris: Seuil.
Lloyd, Genevieve. 1984. *The Man of Reason: Male and Female in Western Philosophy*. London: Methuen.
Lloyd, Genevieve. 1994. *Part of Nature: Self-knowledge in Spinoza's Ethic*. Ithaca, NY: Cornell University Press.
Lloyd, Genevieve. 1996. *Spinoza and the Ethics*. London and New York: Routledge.
Lorde, Audre. 1984. *Sister Outsider*. Trumansburg, NY: Crossing Press.

Lovelock, James. 1979. *Gaia: A New Look at Life on Earth*. Oxford: Oxford University Press.
Lury, Celia. 1998. *Prosthetic Culture. Photography, Memory and Identity*. London and New York: Routledge.
Lyotard, Jean-François. 1983. *The Differend. Phrases in Dispute*. Minneapolis, MN: University of Minnesota Press.
Lyotard, Jean-François. 1989. *The Inhuman: Refl ections on Time*. Oxford: Blackwell. Lyotard, Jean-François. 1984. *The Postmodern Condition*.
Manchester: Manchester University Press.
MacCormack, Patricia. 2008. *Cinesexualities*. London: Ashgate.
MacCormack, Patricia. 2012. *Posthuman Ethics*. London: Ashgate.
MacPherson, Crawford B. 1962. *The Theory of Possessive Individualism*. Oxford: Oxford University Press.
McNeil, Maureen. 2007. *Feminist Cultural Studies of Science and Technology*. London: Routledge.
Macherey, Pierre. 2011. *Hegel or Spinoza*. Minneapolis, MN: University of Minnesota Press.

Mahmood, Saba. 2005. *Politics of Piety. The Islamic Revival and the Feminist Subject*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
Malraux, André. 1934. *Man's Fate*. New York: Modern Library.
Mandela, Nelson. 1994. *Long Walk to Freedom*. London and New York: Little Brown & Co.
Margulis, Lynn and Dorion Sagan. 1995. *What is Life?* Berkeley, CA: University of California Press.
Marks, John. 1998. *Gilles Deleuze. Vitalism and Multiplicity*. London: Pluto Press.
Massumi, Brian. 1992. Everywhere you want to be: Introduction to fear. *PLI – Warwick Journal of Philosophy*, 4 (1/2), 175–216.
Massumi, Brian. 1998. Requiem for our prospective dead! Toward a participatory critique of capitalist power. In: Eleanor Kaufman and Kevin Jon Heller (eds.) *Deleuze and Guattari. New Mappings in Politics, Philosophy and Culture*. Minneapolis, MN: University of Minnesota Press.
Massumi, Brian. 2002. *Parables for the Virtual. Movement, Affect, Sensation*. Durham, NC: Duke University Press.
Maturana, Humberto and Francisco Varela. 1972. *Autopoiesis and Cognition. The Realization of the Living*. Dordrecht: Reidel Publishing Company.
Mbembe, Achille. 2003. Necropolitics. *Public Culture*, 15 (1), 11–40.
Menand, Louis (ed.) 1996. *The Future of Academic Freedom*. Chicago, IL: University of Chicago Press.
Midgley, Mary. 1996. *Utopias, Dolphins and Computers. Problems of Philosophical Plumbing*. London and New York: Routledge.
Mies, Maria and Vandana Shiva. 1993. *Ecofeminism*. London: Zed Books.
Mitchell, Juliet. 1974. *Psychoanalysis and Feminism*. New York: Pantheon.
Mol, Annemarie. 2002. *The Body Multiple*. Durham, NC: Duke University Press.
Moore, Henrietta. 1994. *A Passion for Difference*. Cambridge: Polity Press.
Moore, Henrietta. 2007. *The Subject of Anthropology*. Cambridge: Polity Press.
Moore, Henrietta. 2011. *Still Life. Hopes, Desires and Satisfactions*. Cambridge: Polity Press.
Morin, Edgar. 1987. *Penser l'Europe*. Paris: Gallimard.
Moulier Boutang, Yann. 2012. *Cognitive Capitalism*. Cambridge: Polity Press.
Naess, Arne. 1977a. Spinoza and ecology. In: Siegfried Hessing (ed.) *Speculum Spinozanum, 1877–1977*. London: Routledge & Kegan Paul.
Naess, Arne. 1977b. Through Spinoza to Mahayana Buddhism or through Mahayana Buddhism to Spinoza? In: Jon Wetlesen (ed.) *Spinoza's Philosophy of Man*, Proceedings of the Scandinavian Spinoza Symposium. Oslo: Universitetsforlaget.
Nava, Mica. 2002. Cosmopolitan modernity. *Theory, Culture & Society*, 19 (1–2), 81–99.
Negri, Antonio. 1991. *The Savage Anomaly*. Minneapolis, MN: University of Minnesota Press.
Newman, John. 1907. *The Idea of a University*. London: Longmans, Green & Co.
Nussbaum, Martha C. 1999. *Cultivating Humanity: a Classical Defense of Reform in Liberal Education*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
Nussbaum, Martha C. 2006. *Frontiers of Justice. Disability, Nationality, Species Membership*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
Nussbaum, Martha. 2010. *Not for Profi t. Why Democracy Needs the Humanities*. Princeton, NJ: Princeton University Press. Orwell, George. 1946. *Animal Farm*. London: Penguin Group.
Parikka, Jussi. 2010. Insect Media. *An Archaeology of Animals and Technology*, Minneapolis, University of Minnesota Press.
Parisi, Luciana. 2004. *Abstract Sex. Philosophy, Bio-Technology, and the Mutation of Desire*. London: Continuum Press.
Passerini, Luisa (ed.) 1998. *Identità Culturale Europea. Idee, Sentimenti, Relazioni*. Florence: La Nuova Italia Editrice.
Patton, Paul. 2000. *Deleuze and the Political*. London and New York: Routledge.

Peterson, Christopher. 2011. The posthumanism to come. *Angelaki: Journal of the Theoretical Humanities*, 16 (2), 127–41.
Phillips, Adam. 1999. *Darwin's Worms*. London: Faber & Faber.
Phillips, John, Andrew Benjamin, Ryan Bishop, Li Shiqiao, Esther Lorenz, Liu Xiaodu and Meng Yan. 2011. The twenty-kilometer university. Knowledge as infrastructure. *Theory, Culture & Society*, 28 (7–8), 287–320.
Pick, Anat. 2011. *Creaturely Poetics: Animality and Vulnerability in Literature and Film*. New York: Columbia University Press.
Plumwood, Val. 1993. *Feminism and the Mastery of Nature*. London and New York: Routledge.
Plumwood, Val. 2003. *Environmental Culture*. London: Routledge. *PMLA (Publications of the Modern Language Association of America)*. 2009. Special issue on animal studies. *PMLA*, 124 (2).
Protevi, John. 2009. *Political Affect*. Minneapolis, MN: University of Minnesota Press.
Rabinow, Paul. 2003. *Anthropos Today*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
Rapp, Rayna. 2000. *Testing Women, Testing the Foetus*. New York: Routledge.
Readings, Bill. 1996. *The University in Ruins*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
Rich, Adrienne. 1987. *Blood, Bread and Poetry*. London: Virago Press.
Rich, Adrienne. 2001. *Arts of the Possible: Essays and Conversations*. New York: W.W. Norton.
Roberts, Celia and Adrian Mackenzie. 2006. Science: Experimental sensibilities in practice. *Theory, Culture & Society*, 23 (2–3), 157–82.
Rorty, Richard. 1996. Does academic freedom have philosophical presuppositions? In: Louis Menand (ed.) *The Future of Academic Freedom*. Chicago, IL: University of Chicago Press.
Rose, Nicholas. 2007. *The Politics of Life Itself: Biomedicine, Power and Subjectivity in the Twentieth-fi rst Century*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
Rossini, Manuela and Tom Tyler (eds.) 2009. *Animal Encounters*. Leiden: Brill.
Rothberg, Michael. 2009. *Multidirectional Memory: Remembering the Holocaust in the Age of Decolonization*. Stanford, CA: Stanford University Press.
Rowbotham, Sheila. 1973. *Women, Resistance and Revolution*. New York: Random House.
Russell, Bertrand. 1963. *Has Man a Future?* Harmondsworth: Penguin Books.
Said, Edward. 1978. *Orientalism*. Harmondsworth: Penguin Books.
Said, Edward. 1996. Identity, authority and freedom: The potentate and the traveller. In: Louis Menand (ed.) *The Future of Academic Freedom*. Chicago, IL: University of Chicago Press.
Said, Edward. 2004. *Humanism and Democratic Criticism*. New York: Columbia University Press.
Sartre, Jean-Paul. 1963. Preface. In: Frantz Fanon, *The Wretched of the Earth*. London: Penguin Books.
Schussler Fiorenza, Elizabeth. 1983. *In Memory of Her: A Feminist Theological Reconstruction of Christian Origins*. New York: Crossroads.
Scott, Joan. 1996. Academic freedom as an ethical practice. In: Louis Menand (ed.) *The Future of Academic Freedom*. Chicago, IL: University of Chicago Press.
Scott, Joan. 2007. *The Politics of the Veil*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
Searle, John R. 1995. Postmodernism and the Western rationalist tradition. In: John Arthur and Amy Shapiro (eds.) *Campus Wars*. Boulder, CO: Westview Press.
Shiva, Vandana. 1997. *Biopiracy. The Plunder of Nature and Knowledge*. Boston, MA: South End Press.
Sloterdijk, Peter. 2009. *Rules for the Human Zoo*: a response to the 'Letter on Humanism'. *Environment and Planning D: Society and Space*, 27, 12–28.
Smelik, Anneke and Nina Lykke (eds.) 2008. *Bits of Life. Feminism at the Intersection of Media, Bioscience and Technology*. Seattle, WA: University of Washington Press.
Sobchack, Vivian. 2004. *Carnal Thoughts*. Berkeley, CA: University of California

Press.
Socal, Alan and Jean Bricmont. 1998. *Fashionable Nonsense: Postmodern Intellectuals' Abuse of Science*. New York: Picador.
Solzhenitsyn, Alexandr. 1974. *The Gulag Archipelago*. New York: Harper & Row.
Soper, Kate. 1986. *Humanism and Anti-Humanism*. LaSalle, IL: Open Court Press.
Spivak, Gayatri Chakravorty. 1987. *In Other Worlds: Essays in Cultural Politics*. London: Methuen.
Spivak, Gayatri Chakravorty. 1999. *A Critique of Postcolonial Reason. Toward a History of the Vanishing Present*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
Stacey, Jackie. 1997. *Teratologies. A Cultural Study of Cancer*. London and New York: Routledge.
Stacey, Jackie. 2010. *The Cinematic Life of the Gene*. Durham, NC: Duke University Press.
Stafford, Barbara. 1999. *Visual Analogy: Consciousness as the Art of Connecting*. Cambridge, MA: MIT Press. Stafford, Barbara. 2007. *Echo Objects: The Cognitive Work of Images*. Chicago, IL: University of Chicago Press.
Starhawk. 1999. *The Spiral Dance*. San Francisco, CA: Harper Books.
Stengers, Isabelle. 1987. *D'une science à l'autre. Des concepts nomades*. Paris: Seuil.
Stengers, Isabelle. 1997. *Power and Invention. Situating Science*. Minneapolis, MN: University of Minnesota Press.
Stengers, Isabelle. 2000. *The Invention of Modern Science*. Minneapolis, MN: University of Minnesota Press.
Strathern, Marilyn. 1992. *After Nature. English Kinship in the Late Twentieth Century*. Cambridge: Cambridge University Press.
Tayyab, Basharat. 1998. Islam. In: Alison M. Jaggar and Iris M. Young (eds.) *A Companion to Feminist Philosophy*. Oxford: Blackwell.
Terranova, Tiziana. 2004. *Network Culture*. London: Pluto Press.
Todorov, Tzvetan. 2002. *Imperfect Garden. The Legacy of Humanism*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
Verbeek, Peter Paul. 2011. *Moralizing Technology: Understanding and Designing the Morality of Things*. Chicago, IL: University of Chicago Press.
Villiers de l'Isle-Adam, Auguste. 1977. *L'Eve future*. Paris: José Corti.
Virilio, Paul. 2002. *Desert Screen: War at the Speed of Light*. London: Continuum.
Virno, Paolo. 2004. *A Grammar of the Multitude*. New York: Semiotext(e).
Waal, Frans de. 1996. *Good Natured*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
Waal, Frans de. 2006. *Primates and Philosophers*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
Waal, Frans de. 2009. *The Age of Empathy*. New York: Three Rivers Press.
Wadud, Amina. 1999. *Qur'an and Woman: Rereading the Sacred Text from a Woman's Perspective*. Oxford: Oxford University Press.
Walker, Alice. 1984. *In Search of Our Mother's Gardens*. London: Women's Press.
Ware, Vron. 1992. *Beyond the Pale. White Women, Racism and History*. London: Verso.
Werbner, Pnina. 2006. Vernacular cosmopolitanism. *Theory, Culture & Society*, 23 (2–3), 496–8.
Wernick, Andrew. 2006. University. *Theory, Culture & Society*, 23 (2–3), 557–79.
West, Cornell. 1994. *Prophetic Thought in Postmodern Times*. Monroe, ME: Common Courage Press.
Whimster, Sam. 2006. The human sciences. *Theory, Culture & Society*, 23 (2–3), 174–6.
Wolfe, Cary (ed.) 2003. *Zoontologies. The Question of the Animal*. Minneapolis, MN: University of Minnesota Press.
Wolfe, Cary. 2010a. Posthumanities. Available at: http:www.carywolfe.com/post_about.html (accessed 2 January 2012).
Wolfe, Cary. 2010b. *What is Posthumanism?* Minneapolis, MN: University of Minnesota Press.
Zylinska, Joanna. 2009. *Bioethics in the Age of New Media*. Boston, MA: MIT Press.

المؤلفة في سطور

روزي بريدوتي

- باحثة أسترالية متخصصة في الفلسفة المعاصرة والنظرية النسوية. تتطرق إلى أحدث التساؤلات حول العلوم الاجتماعية المتعلقة بالنفس والجندر والطبيعة الإنسانية.

- أستاذة جامعية ومديرة مركز العلوم الإنسانية في جامعة أوترخت.

- لها العديد من الأبحاث والكتب التي تدور حول الذاتية (subjectivity) المعاصرة من منطلق مفهوم الاختلاف الذي يميز تاريخ الفلسفة الغربية، متطرقة إلى سبل التفكير بإيجابية حول مفهوم هذا الاختلاف. تركز على الاختلاف الجنسي بداية، بيد أنها تتطور في أبحاثها إلى الاختلاف بأنواعه الأخرى، مثل الاختلاف بين الإنسان والحيوان، أو بين الإنسان والآلة. وتطرح نظريات حول رؤى مغايرة للذاتية والأخلاق والحرية تركز على التنوع (diversity) كاختيار بديل له أن ينقذنا من النسبية الثقافية التي تميز نظريات ما بعد الحداثة ومن الليبرالية الفردية كذلك.

المترجمة في سطور

حنان عبدالمحسن مظفر

- نائبة رئيس الجامعة لشؤون الطلبة في الجامعة الأمريكية في الكويت.

- عملت أستاذة مساعدة في قسم اللغة الإنجليزية، وفي قسم الدراسات العليا في جامعة الكويت قبل انضمامها للجامعة الأمريكية بالكويت أستاذة مساعدة، ثم عميدة لشؤون الطلبة، ثم شغلت منصبها الحالي.

- حاصلة على شهادة الدكتوراه في الأدب والنقد من جامعة إنديانا في بنسلفانيا.

- لها أبحاث منشورة في مجال النقد الأدبي والأدب الأمريكي وترجمات في سلسلتي «عالم المعرفة» و«إبداعات عالمية» التابعتين للمجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، إضافة إلى عضويتها في هيئة تحرير سلسلة «إبداعات عالمية».

سلسلة عالم المعرفة

«عالم المعرفة» سلسلة كتب ثقافية تصدر في مطلع كل شهر ميلادي عن المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب - دولة الكويت - وقد صدر العدد الأول منها في شهر يناير من العام 1978.

تهدف هذه السلسلة إلى تزويد القارئ بمادة جيدة من الثقافة تغطي جميع فروع المعرفة، وكذلك ربطه بأحدث التيارات الفكرية والثقافية المعاصرة. ومن الموضوعات التي تعالجها تأليفا وترجمة:

1 - الدراسات الإنسانية: تاريخ ـ فلسفة - أدب الرحلات - الدراسات الحضارية - تاريخ الأفكار.

2 - العلوم الاجتماعية: اجتماع - اقتصاد - سياسة - علم نفس - جغرافيا - تخطيط - دراسات استراتيجية - مستقبليات.

3 - الدراسات الأدبية واللغوية: الأدب العربي - الآداب العالمية - علم اللغة.

4 - الدراسات الفنية: علم الجمال وفلسفة الفن - المسرح - الموسيقى - الفنون التشكيلية والفنون الشعبية.

5 - الدراسات العلمية: تاريخ العلم وفلسفته، تبسيط العلوم الطبيعية (فيزياء، كيمياء، علم الحياة، فلك) ـ الرياضيات التطبيقية (مع الاهتمام بالجوانب الإنسانية لهذه العلوم)، والدراسات التكنولوجية.

أما بالنسبة إلى نشر الأعمال الإبداعية ـ المترجمة أو المؤلفة ـ من شعر وقصة ومسرحية، وكذلك الأعمال المتعلقة بشخصية واحدة بعينها فهذا أمر غير وارد في الوقت الحالي.

وتحرص سلسلة «عالم المعرفة» على أن تكون الأعمال المترجمة حديثة النشر.

وترحب السلسلة باقتراحات التأليف والترجمة المقدمة من المتخصصين، على ألا يزيد حجمها على 350 صفحة من القطع المتوسط، وأن تكون مصحوبة بنبذة وافية عن الكتاب وموضوعاته وأهميته ومدى جدته وفي حالة الترجمة ترسل نسخة مصورة من الكتاب بلغته الأصلية كما ترفق مذكرة بالفكرة العامة للكتاب، وكذلك يجب أن تدوّن أرقام صفحات الكتاب الأصلي المقابلة للنص المترجم على جانب الصفحة المترجمة، والسلسلة لا يمكنها النظر في أي ترجمة ما لم تكن مستوفية لهذا الشرط. والمجلس غير ملزم بإعادة المخطوطات والكتب الأجنبية في حالة الاعتذار عن عدم نشره. وفي جميع الحالات ينبغي إرفاق سيرة ذاتية لمقترح الكتاب تتضمن البيانات الرئيسية عن نشاطه العلمي السابق.

وفي حال الموافقة والتعاقد على الموضوع ــ المؤلف أو المترجم ــ تصرف مكافأة للمؤلف مقدارها ألفا دينار كويتي، وللمترجم مكافأة بمعدل ثلاثين فلسا عن الكلمة الواحدة في النص الأجنبي (وبحد أقصى مقداره ألفان وخمسمائة دينار كويتي).

سعر النسخة

الكويت ودول الخليج	دينار كويتي
الدول العربية	ما يعادل دولارا أمريكيا
خارج الوطن العربي	أربعة دولارات أمريكية

الاشتراكات

دولة الكويت

للأفراد	15 د. ك
للمؤسسات	25 د. ك

دول الخليج

للأفراد	17 د. ك
للمؤسسات	30 د. ك

الدول العربية

للأفراد	25 دولارا أمريكيا
للمؤسسات	50 دولارا أمريكيا

خارج الوطن العربي

للأفراد	50 دولارا أمريكيا
للمؤسسات	100 دولار أمريكي

تسدد الاشتراكات والمبيعات مقدما نقدا أو بشيك باسم المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، مع مراعاة سداد عمولة البنك المحول عليه المبلغ في الكويت، ويرسل إلينا بالبريد المسجل على العنوان التالي:

المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب

ص. ب 23996 الصفاة - الرمزي البريدي 13100

دولة الكويت

بدالة: 22416006 (00965)

داخلي: 1196/ 1195/ 1194/ 1153/1193/ 1152

اتحاد الموزعين العرب

ARAB DISTRIBUTORS UNION

بيانات وكلاء التوزيع

أولاً: التوزيع المحلي – دولة الكويت

م	الدولة	وكيل التوزيع	رقم الهاتف	رقم الفاكس	البريد الإلكتروني
1	الكويت	المجموعة الإعلامية العالمية	00965 24826820 /1/2	2482682300965 /	im_grp50@yahoo.com

ثانياً: التوزيع الخارجي

م	الدولة	وكيل التوزيع	رقم الهاتف	رقم الفاكس	البريد الإلكتروني
2	السعودية	الشركة السعودية للتوزيع	00966114871414	121277400966 /12121766 –	bander.shareef@saudidistribution.com babiker.khalil@saudidistribution.com
3	البحرين	مؤسسة الأيام للنشر	3661616800973 /17617733 –	1761774400973 /	cir@alayam.com rudainaa.ahmed@alayam.com
4	الإمارات	شركة الإمارات للطباعة والنشر والتوزيع	00971 43916501 /2/3	4391801900971 /43918354 –	eppdc@emirates.net.ae info@eppdco.com essam.ali@eppdco.com
5	سلطنة عُمان	مؤسسة العطاء للتوزيع	2449139900968 /24492936 – 24496748 –	2449320000968 /	alattadist@yahoo.com
6	قطر	شركة دار الثقافة	4462218200974 /44621942 –	4462180000974 /	thaqafadist@qatar.net.qa
7	مصر	مؤسسة أخبار اليوم	00202 25782700/1/2/3/4/5 00202 25806400	2578254000202 /	ahmed_isaac2008@hotmail.com
8	لبنان	مؤسسة نعنوع الصحفية للتوزيع	00961 1666314 /15	165325900961 / 165326000961 /	topspeed1@hotmail.com
9	تونس	الشركة التونسية	7132249900216 /	7132300400216 /	sotupress@sotup.com.nt
10	المغرب	الشركة الشريفية للتوزيع	00212522589912		المغرب - الدار البيضاء - سيدي معروف - ش ابوبكر القادري
11	الأردن	وكالة التوزيع الأردنية	79720409500962 /6535885 –	6533773300962 /	alshafiei.ankousha@aramex.com basem.abuhameds@aramex.com
12	فلسطين	شركة رام الله للتوزيع والنشر	2298080000970 /	2296413300970 /	wael.kassess@rdp.ps
13	اليمن	القائد للنشر والتوزيع	124088300967 /	124088300967 /	alkaidpd@yahoo.com
14	السودان	شركة دار المصري للتوزيع	00249123078223		العنوان: السودان - الخرطوم - شارع البلدية - جنوب برج التضامن

تنويــه

للاطـلاع علـى قائمـة كتـب السلسـلة انظـر عدد ديسـمبر (كانـون الأول) مـن كل سـنة، حيـث توجد قائمة كاملة بأسماء الكتب المنشورة في السلسلة منذ يناير 1978.

يمكنكم الاشتراك والحصول على نسختكم الورقية من إصدارات المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب من خلال الدخول إلى موقعنا الإلكتروني:

https://www.nccal.gov.kw/#CouncilPublications

البيان	عالم المعرفة		الثقافة العالمية		عالم الفكر		إبداعات عالمية		المسرح العالمي	
	د.ك	دولار	د.ك	دولار	د.ك	دولار	د.ك	دولار	د.ك	دولار
مؤسسة داخل الكويت	25		12		12		20		20	
أفراد داخل الكويت	15		6		6		10		10	
مؤسسات دول الخليج العربي	30		16		16		24		24	
أفراد دول الخليج العربي	17		8		8		12		12	
مؤسسات خارج الوطن العربي		100		50		40		100		100
أفراد خارج الوطن العربي		50		25		20		50		50
مؤسسات في الوطن العربي		50		30		20		50		50
أفراد في الوطن العربي		25		15		10		25		25

قسيمة اشتراك في إصدارات
المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب

الرجاء ملء البيانات في حالة رغبتكم في: تسجيل اشتراك ☐ تجديد اشتراك ☐

الاسم:	
العنوان:	
المدينة:	الرمز البريدي:
البلد:	
رقم الهاتف:	
البريد الإلكتروني:	
اسم المطبوعة:	مدة الاشتراك:
المبلغ المرسل:	نقدا / شيك رقم:
التوقيع:	التاريخ: / / 20م

المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب - إدارة النشر والتوزيع - مراقبة التوزيع

ص.ب: 23996 - الصفاة - الرمز البريدي 13100

دولة الكويت

عددنا المقبل

لماذا اللامساواة ذات أهمية ؟

Why Does Inequality Matter?

تأليف: تي. إم. سكانلون

ترجمة: أشرف محمد كيلاني

من المسلّم به أن اللامساواة أمر تمجّه النفس ويرفضه العقل. لكن المؤلف اختار أن ينظر فيما تحت هذه المسلّمة ليفسر لنا أسباب هذا الرفض من منظور أخلاقي. في المقابل، يطرح المؤلف أيضا مفهوم المساواة على طاولة النقاش؛ ويبين مدى تعارضه مع بعض القيم ذات الاعتبار كالحرية.


المجلس الوطني
للثقافة والفنون والآداب

هذا الكتاب...

يركز هذا الكتاب على النقاش المتمحور حول نظريات ما بعد الإنسان، فيكشف عن البنية غير الطبيعية للإنسان في زمن بدأت فيه الفروقات بين الإنسان واللاإنسان في الاضمحلال. ويبحث الكتاب مدى تأثير مرحلة ما بعد الإنسان في الاعتقاد التقليدي بوحدة الكائن البشري، لكنه يرى في زعزعة تلك الوحدة مستقبلا ينبئ بازدياد فهمنا لهوياتنا المتغايرة والمرنة. كما يتطرق الكتاب إلى تأثير هذا الفكر في الكائنات غير البشرية وفي استدامة الحياة على هذا الكوكب؛ فبما أن الاقتصاد المعاصر في حاجة إلى السيطرة على كل أنواع الحياة، فإن ذلك سيؤدي إلى محو الفروقات بين الإنسان والكائنات الأخرى ونقد المركزية البشرية، بيد أنه يتركنا في حيرة حول تأثير ذلك في استدامة مستقبلنا.

الكتاب موجه للقارئ العام، لكنه لا يخلو من التطرق إلى نظريات فلسفية مختصة نوعا ما.

ISBN 978 - 99906 - 0 - 689- 8



إصدارات المجلس متوافرة إلكترونيا على موقعنا:
WWW.NCCAL.GOV.KW/PUBLICATIONS